K77 4/32

К77 1/32

Б. Щегловъ.

Ранніе славянофилы,

какъ религіозные мыслители и публицисты.

ЧАСТЬ I.

Къ вопросу о сущности ученія А. С. Хомякова.

2949

КІЕВЪ.
Типографія Первой Кіевской Артели Печатнаго Дѣла. Трехсвятительская 5.
1917.

БИБЛИОТЕКА
Государственного ...
№ 4776
„3" III 1932

Издавая первую часть своего труда, считаю пріятнымъ долгомъ выразить благодарность за полезные совѣты, библіографическія указанія или снабженіе меня книгами профессору А. М. Лободѣ, профессору М. Э. Поснову и профессорскому стипендіату С. Г. Грушевскому.

Цитируя Хомякова, я пользовался слѣдующими изданіями: т. I—1911 г., т. II—1907, т. III—1914, т. IV и V—1900, т. VI—1904, т. VII—1906, т. VIII—1904. Во всѣхъ цитатахъ, гдѣ не отмѣчено имя автора или названіе сочиненія, первая цифра (римская) обозначаетъ томъ сочиненій Хомякова, вторая (поставленная послѣ запятой)—страницу.

ГЛАВА I.

Предварительныя замѣчанія.

§ 1. Хомяковъ и кружокъ славянофиловъ.

Буквальный переводъ термина славянофилы не требуетъ поясненій. Иное дѣло его объемъ и исторія. „Нѣкоторые журналы, писалъ Хомяковъ въ 1847 году, называютъ насъ насмѣшливо славянофилами, именемъ, составленнымъ на иностранный ладъ, но которое въ русскомъ переводѣ значило бы славянолюбцевъ. Я, съ своей стороны, готовъ принять это названіе и признаюсь охотно: люблю славянъ... Насмѣшку надъ нашею любовію къ славянамъ принимаю я такъ же охотно, какъ и насмѣшку надъ тѣмъ, что мы—русскіе“ (I, 96, 97). Не всѣ, впрочемъ, принимали это названіе охотно. „Петербургскіе журналы, писалъ Ю. Ѳ. Самаринъ въ томъ же 1847 году, встрѣтили московское направленіе съ насмѣшками и самодовольнымъ пренебреженіемъ. Они придумали для послѣдователей его названіе старовѣровъ и славянофиловъ, показавшееся имъ почему-то очень забавнымъ“ (Соч. Самарина т. I, 28). Такимъ образомъ, Самаринъ называлъ свое направленіе не славянофильскимъ, а московскимъ. Ему возражалъ Бѣлинскій: „Очевидно, что авторъ статьи славянофилъ. Но онъ не хочетъ этого названія. Онъ говоритъ, что его партію окрестили имъ петербургскіе журналы. Изъ этого видно, что онъ самъ чувствуетъ все смѣшное, заключающееся въ этомъ словѣ, но онъ не чувствуетъ, что слово можетъ быть смѣшно не само собою, а заключеннымъ въ немъ понятіемъ, и что перемѣнить названіе вещи не значитъ перемѣнить самую вещь. Петербургскіе журналы не сговаривались давать названіе славянофиловъ литераторамъ извѣстнаго образа мыслей; вѣроятно, они или подслушали его у самихъ этихъ литераторовъ или извлекли изъ сущности ихъ ученія, альфа и омега котораго суть славяне, враждебно и торжественно противополагаемые гніющему Западу“ (Бѣлинскій, „Отвѣтъ Москвитянину“). Говоря такъ, Бѣлинскій доказывалъ, что славянофилы не имѣютъ права называться московскимъ направленіемъ.

Недовольство названіемъ славянофилы чувствуется и въ слѣдующихъ словахъ одного изъ сотрудниковъ Москвитянина, Студитскаго: „Извѣстно, что есть двѣ противоположныя литературныя партіи. Одну прозвали славяно-филами: очевидно, другую по свойству греческаго языка надобно назвать мизо-славянами“ (Москвитянинъ 1848 г. № 3, Критика, стр. 36).

По поводу термина славянофилы возникали недоразумѣнія. „Москвитянинъ“ считался славянофильскимъ журналомъ, но редакторъ его, Погодинъ, полемизируя съ какими-то противниками своей норманской теоріи, говоритъ о „всей честной компаніи славянофиловъ, какъ“ они себя называютъ (Москвитянинъ 1849 г. № 1, отд. VI. стр. 16). Очевидно, на первыхъ порахъ, и въ обществѣ и въ печати находились охотники перебрасываться словомъ славянофилы, какъ эпитетомъ, если и не позорнымъ, то, во всякомъ случаѣ, не вполнѣ пріятнымъ.

Ю. Ѳ. Самаринъ нѣсколько ошибался, говоря о происхожденіи термина славянофилы: журналы не придумали, а лишь примѣнили къ Самарину и его единомышленникамъ уже существовавшее слово. Въ „Дневникѣ“ Герцена оно встрѣчается уже 23 іюля 1842 г. (Соч. Герцена, VI, 18, изд. Павленкова, СПБ 1905), въ письмахъ Грановскаго—4 мая 1838 года (Т. Н. Грановскій и его переписка, II, 339, М. 1897: Иванишевъ „вовсе не энтузіастъ и не славянофилъ“). Въ 1835 г. была издана книга подъ заглавіемъ „Поединокъ, сочиненіе славянофила Аполлинарія Беркутова“ (см. соч. Бѣлинскаго, ред. Венгерова, II, 331). Повидимому, славянофиломъ называли еще Шишкова и, вѣроятно, главная насмѣшка состояла въ сближеніи дѣятельности славянофиловъ сороковыхъ годовъ съ дѣятельностью Шишкова (Лясковскій Р. Арх, 1896, № 11, 374, ср. Буличъ, Оч. ист. яз. въ Россіи I, 1189, 1193). По указанію Д. Ѳ. Самарина, „Петербургская печать“ стала называть славянофилами, „людей русско-народнаго направленія“ „въ половинѣ 1842 г.“ (Соч. Ю. Ѳ. Самарина V, стр. LII). Дѣйствительно, сколько мнѣ извѣстно, въ Отечественныхъ Запискахъ это слово было впервые употреблено Бѣлинскимъ въ 1842 году, въ рецензіи на книгу Априлова„ Денница Ново-Болгарскаго Образованія“. Учитесь, учитесь, добрые почтенные болгары, писалъ Бѣлинскій. До того же времени постарайтесь внушить своимъ поклонникамъ и вообще всѣмъ славянофиламъ по больше вѣжливости и человѣчности“ (От. Зап. 1842 г. т. 24, библ. хроника; соч. Бѣлинскаго ред. Венгерова VII, 320). Почва для слова „славянофилы“ была подготовлена тѣмъ, что Отечественныя Записки еще раньше иронически отзывались объ особой любви нѣкоторыхъ лицъ къ славянскому міру (Ib. 1841, т. 18 стр. 19).

Терминъ славянофилы долгое время былъ въ гораздо большемъ употребленіи у западниковъ, чѣмъ у славянофиловъ. Хомяковъ

сравнительно рѣдко употреблялъ это слово, при томъ обыкновенно лишь тогда, когда передавалъ мнѣніе своихъ оппонентовъ. И. В. Кирѣевскій въ печатныхъ статьяхъ ни разу не произнесъ слова славянофилы, въ письмахъ только одинъ разъ (Соч. Кирѣевскаго изд. „Пути“ т. II стр. 233). Свое направленіе онъ называлъ славяно-христіанскимъ (Ib. I. 173).

Несоотвѣтствіе буквальнаго значенія термина славянофилы сущности ученія Хомякова, Кирѣевскаго и др. отмѣчалось не разъ, но этотъ терминъ все больше и больше пріобрѣталъ правъ гражданства. Слово, сказанное въ насмѣшку, становилось общепризнаннымъ научнымъ терминомъ. Эмоціональный оттѣнокъ его частью стирался, частью измѣнялся. „Поздніе“ славянофилы до нѣкоторой степени даже гордились своимъ названіемъ. Въ наукѣ и публицистикѣ неоднократно обсуждался вопросъ, кто имѣетъ право называться славянофиломъ, или, выражаясь словами И. С. Аксакова, принадлежать „къ кругу Хомякова, Кирѣевскихъ, К. Аксакова, Юрія Самарина, тѣхъ высокоталантливыхъ, высоконравственныхъ дѣятелей, которыхъ враждебная критика обозвала въ насмѣшку кличкою „славянофиловъ“, обратившеюся впослѣдствіи въ такое почетное для нихъ наименованіе“ (Р. Арх. 1878 г. I, 131).

Въ сороковые годы терминъ славянофилы употреблялся въ широкомъ объемѣ. „Можно сказать, писалъ Бѣлинскій въ статьѣ Взглядъ на русскую литературу 1846 года, что вся наша литература, а съ нею и часть публики, если не вся публика, раздѣлилась на двѣ стороны—славянофиловъ и неславянофиловъ“. Герценъ въ своемъ Дневникѣ называетъ славянофиломъ даже Мицкевича. Обычно примѣнялся терминъ славянофилы къ ученымъ, занимавшимся русской или славянской вообще древностью. Однако, еще въ сороковые годы намѣчалась мысль о томъ, что изъ среды славянофиловъ выдѣляется небольшая группа лицъ, которыя являются не только вождями славянофильской „партіи“, но и весьма существенно отличаются отъ своихъ единомышленниковъ, да и вообще отъ большинства общества, особыми имъ только свойственными достоинствами. Эти достоинства—исключительная нравственная чистота и благородство. Относясь крайне отрицательно къ славянофильскому ученію, западники сороковыхъ годовъ останавливались съ невольнымъ изумленіемъ, когда начинали думать о личности Кирѣевскихъ или Аксаковыхъ. „Что за прекрасная, сильная личность Ивана Кирѣевскаго... (говоритъ Герценъ въ своемъ Дневникѣ). Онъ одинъ искупаетъ всю партію славянофиловъ“ (Соч. VI, 58). „Такихъ людей нельзя не уважать“ (Ib. 38). „Аксаковъ остался до конца жизни вѣчнымъ восторженнымъ и безпредѣльно благороднымъ юношей; онъ увлекался, былъ увлекаемъ, но всегда былъ чистъ сердцемъ“. (Ib. II 422). „Я не знаю Кирѣевскихъ (писалъ Бѣлинскій

Кавелину 7 декабря 1847 года), но, судя по разсказамъ Грановскаго и Герцена, это фанатики, полупомѣшанные (особенно Иванъ), но люди благородные и честные; я хорошо знаю лично К. С. Аксакова, это человѣкъ, въ которомъ благородство—инстинктъ натуры; я мало знаю брата его И. С. и не знаю, до какой степени онъ славянофилъ, но не сомнѣваюсь въ его личномъ благородствѣ. За исключеніемъ этихъ людей, всѣ остальные славянофилы, знакомые мнѣ лично или только по сочиненіямъ, подлецы страшные и на все готовые или, по крайней мѣрѣ, пошлецы" (Бѣлинскій, письма III, 307, ред. Ляцкаго СПБ 1914). Можетъ показаться, что цитированныя слова Бѣлинскаго говорятъ лишь о хорошихъ, но отнюдь не исключительныхъ нравственныхъ качествахъ Кирѣевскихъ и Аксаковыхъ: всѣ славянофилы подлецы, Кирѣевскіе и Аксаковъ—исключеніе, люди честные, благородные и только. Дальше такого утвержденія не уполномачиваетъ буквальный смыслъ словъ Бѣлинскаго. Но, чтобы правильно понять ихъ значеніе, необходимо вспомнить, какъ нетерпимо относился Бѣлинскій къ своимъ противникамъ. Чтобы Бѣлинскій сказалъ хорошее слово о тѣхъ, съ кѣмъ онъ расходился во мнѣніи, нужны были особо важныя причины, въ данномъ случаѣ выходящія изъ ряда нравственныя достоинства славянофиловъ. Иначе относились западники къ Хомякову. Говоря о характерѣ Хомякова, они противопоставляли его другимъ славянофиламъ. Кирѣевскіе—прекрасные люди, Хомяковъ характеръ иного склада, такъ говорилъ Грановскій. Отмѣтивъ въ письмѣ къ Станкевичу отъ 17 февраля 1840 года, что Кирѣевскіе „люди образованные, мыслящіе (хотя и вкось), съ глубокими интересами и высокой честности—не въ пошломъ смыслѣ"; указавъ далѣе на „благородство и независимость характера (чего я видѣлъ доказательство), соединенныя съ теплотой души",—Грановскій продолжаетъ: „У Кирѣевскихъ я встрѣчаюсь съ Хомяковымъ. Это человѣкъ совсѣмъ другого рода. Уменъ, много знаетъ, но нѣтъ интереса" (Грановскій II, 381, 382). Хомяковъ, писалъ Герценъ, зналъ очень хорошо свою силу и игралъ ею; забрасывалъ словами, запугивалъ ученостью, надо всѣмъ издѣвался, заставлялъ человѣка смѣяться надъ собственными вѣрованіями и убѣжденіями, оставляя его въ сомнѣніи, есть-ли у него у самого что нибудь завѣтное". (Соч. Герцена, II, 417). Правда, въ періодъ „Былого и Думъ" Герценъ не отказывалъ Хомякову въ искренности (Ib. 418). Все же и онъ отзывался гораздо болѣе сочувственно о К. Аксаковѣ. „Константинъ Аксаковъ не смѣялся, какъ Хомяковъ, и не сосредоточивался въ безвыходномъ сѣтованіи, какъ Кирѣевскіе. Мужающій юноша, онъ рвался къ дѣлу... Его діалектика уступала діалектикѣ Хомякова, онъ не былъ поэтъ мыслитель, какъ И. Кирѣевскій, но онъ за свою вѣру пошелъ бы на площадь, пошелъ бы на плаху, а когда это чувствуется за словами, они становятся страшно убѣдительны" (Ib. 422). Неблагопріятное для Хо-

мякова „противопоставленіе“ встрѣчаемъ и въ письмахъ Бѣлинскаго. Статья Самарина убѣдила Бѣлинскаго, „что можно быть умнымъ, даровитымъ и дѣльнымъ человѣкомъ, будучи славянофиломъ. Зато Хомяковъ... вотъ безталанный“... (Письма III, 137). Въ другомъ мѣстѣ Бѣлинскій говоритъ о Хомяковѣ, какъ объ изящномъ, образованномъ, умномъ И. А. Хлестаковѣ, человѣкѣ безъ убѣжденій, человѣкѣ безъ царя къ головѣ“. (Пыпинъ, Бѣлинскій, его жизнь и переписка, т. II, 180). Въ тоже время мы имѣемъ рядъ самыхъ восторженныхъ отзывовъ о характерѣ Хомякова. Эти отзывы принадлежатъ единомышленникамъ Хомякова или людямъ болѣе или менѣе нейтральнымъ, и правда, несомнѣнно, на ихъ сторонѣ. Благопріятныя характеристики Хомякова основаны на вполнѣ опредѣленныхъ фактахъ (ср. Лясковскій, Р. Арх. 1896 № 11, 359 и сл.; Завитневичъ 1, 3, 9 и др.), тогда какъ неблагопріятныя написаны очень туманно, основаны на своего рода психологическихъ гаданіяхъ. Хомяковъ смѣется, говоритъ парадоксы, слѣдовательно у него нѣтъ твердыхъ убѣжденій. Въ тоже время Хомяковъ съ жаромъ защищаетъ свою систему, слѣдовательно онъ неискрененъ. Прекрасное объясненіе, почему Хомяковъ „смѣялся“ и, на первый взглядъ, противорѣчилъ себѣ, находимъ у Кошелева. Сущность дѣла сводится къ тому, что Хомяковъ не болталъ, а проповѣдовалъ, приспособляясь къ настроенію своихъ слушателей. „Когда онъ видѣлъ предъ собою людей, для которыхъ обрядность составляла суть церкви, то считалъ долгомъ разить эту обрядность; когда же, напротивъ того, онъ встрѣчалъ людей, которые, соглашаясь съ главными догматами церкви, съ ея идеальною стороною, считали обряды принадлежностью толпы, а не развитой части исповѣдниковъ, то онъ защищалъ обряды“ (VIII, 123).

Я останавливаюсь на этихъ вопросахъ потому, что, по моему глубокому убѣжденію, нельзя правильно судить о славянофилахъ внѣ ихъ религіозно-нравственнаго міросозерцанія, и отношеніе къ религіозно-нравственнымъ вопросамъ должно выставляться, какъ одинъ изъ основныхъ критеріевъ для опредѣленія того, слѣдуетъ ли причислять данное лицо къ славянофиламъ.

Постепенно объемъ термина славянофилы по отношенію къ людямъ сороковыхъ и пятидесятыхъ годовъ суживался. Это названіе все больше и больше утверждалось за Хомяковымъ, Кирѣевскими, Аксаковыми, Самаринымъ и очень небольшимъ числомъ ихъ ближайшихъ друзей и единомышленниковъ. Стали доказывать, что Погодинъ и Шевыревъ не могутъ называться славянофилами. Вообще, оспаривали право на это имя у людей узко консервативныхъ воззрѣній. Пыпинъ указываетъ, что „старѣйшими представителями“ школы славянофиловъ были братья Кирѣевскіе и Хомяковъ. „Къ нимъ тѣсно примыкали болѣе молодые: Дмитрій Валуевъ, умершій въ 1845 г.; Аксаковы: Константинъ (1817—1860) и Иванъ(ум. 1886 г.);

Ю. Ѳ. Самаринъ (ум. 1876); далѣе Кошелевъ, Елагинъ, Новиковъ, Чижовъ и др." (Характеристики 247, изд. 3). Обзоры славянофильскаго ученія говорятъ объ еще меньшемъ числѣ лицъ. Такъ, Бестужевъ-Рюминъ въ своей статьѣ „Славянофильское ученіе и его судьбы въ русской литературѣ" (От. Зап. 1862 г. № 2, 3, 5) разбираетъ ученіе только И. В. Кирѣевскаго, Хомякова, К. С. Аксакова; Пановъ—Хомякова и И. В. Кирѣевскаго (Ж. М. Н. П. 1880, № 11, Славянофильство, какъ философское ученіе); Колюпановъ говоритъ о Хомяковѣ, И. В. Кирѣевскомъ, Ю. Ѳ. Самаринѣ и очень немного о К. С. Аксаковѣ (Р. Обозр. 1894 г. № 7—11, Очеркъ философской системы славянофиловъ); Максимовичъ—объ И. В. Кирѣевскомъ, А. С. Хомяковѣ, К. С. Аксаковѣ, Ю. Ѳ. Самаринѣ. Кромѣ того, онъ упоминаетъ о П. В. Кирѣевскомъ и И. С. Аксаковѣ (Ученіе первыхъ славянофиловъ. К. Ун. Изв. 1907 г.).

Въ нашей литературѣ неоднократно поднимался вопросъ о томъ, кого слѣдуетъ считать главой славянофиловъ, причемъ указывали или на И. В. Кирѣевскаго или на А. С. Хомякова. Одинъ изъ лучшихъ изслѣдователей славянофильства, Гершензонъ, называя И. В. Кирѣевскаго „отцомъ славянофильства", писалъ: „Этотъ титулъ утвержденъ за нимъ давно, и по заслугамъ. Вся метафизика и историческая философія славянофильства представляютъ лишь дальнѣйшее развитіе идей, формулированныхъ Кирѣевскимъ" (Историческія Записки, 36, М. 1910). Я затрудняюсь сказать, кто именно и чѣмъ утвердилъ за И. В. Кирѣевскимъ титулъ отца славянофильства. Болѣе или менѣе соотвѣтственныя мысли высказывались нѣкоторыми изслѣдователями. Такъ, Виноградовъ говорилъ съ извѣстными ограниченіями, что И. В. Кирѣевскій „является руководящимъ философомъ школы", и его статьи „остаются главнымъ памятникомъ для раскрытія философско-историческихъ мотивовъ славянофильства" (В. Ф. и П. 1891 г. № 11, 106, 107), но эти мысли не могутъ считаться твердо установленнымъ научнымъ тезисомъ: во первыхъ, онѣ не достаточно аргументированы; во вторыхъ, не общепризнаны. Одни изслѣдователи рядомъ съ Кирѣевскимъ ставятъ Хомякова (Пановъ, Ж. М. Н. П. 1880 г. № 11), другіе отдаютъ Хомякову безусловное первенство. Завитневичъ проводитъ мысль о томъ, что лица, близко стоявшія къ славянофильскому кружку, считали отцомъ славянофильства только Хомякова (Завитневичъ I, 33; ср. Пыпинъ, Характеристики, 264). —Въ цитированныхъ выше словахъ, Гершензонъ, повидимому, отмѣчалъ и хронологическій пріоритетъ Кирѣевскаго и его вліяніе на другихъ славянофиловъ. Гершензонъ вполнѣ опредѣленно писалъ, что изъ ошибки Кирѣевскаго „вышло все славянофильство" (Ист. Зап., 10). Въ чемъ же ошибка Кирѣевскаго? По мнѣнію Гершензона, Кирѣ-

евскій всю жизнь вырабатывалъ одну идею, идею душевной цѣльности, или внутренняго устроенія духа. Убѣждаясь, путемъ своего личнаго опыта, что въ душевной жизни человѣка центральное мѣсто занимаетъ не разсудокъ, а чувство, Кирѣевскій пришелъ къ выводу о существованіи „внутренней личности", которая и есть „въ человѣкѣ единственно-существенное, единственно-космическое или Божественное". „Вся работа человѣка надъ самимъ собою должна заключаться въ правильномъ устроеніи этой своей внутренней личности, въ приведеніи ея къ единству воли, такъ, чтобы исчезло раздвоеніе между чувствомъ и сознаніемъ, и чтобы ни одно частное чувство не брало верхъ надъ центральной, всегда вѣрной себѣ волею" (25, 26). Въ этихъ идеяхъ, по мнѣнію Гершензона, заключается ученіе Кирѣевскаго въ чистомъ видѣ. Путемъ такого ученія Кирѣевскій открылъ „основной законъ совершенствованія, именно внутреннее устроеніе духа" (35). Однако, Кирѣевскій, вмѣсто того, чтобы передать людямъ свое ученіе въ чистомъ видѣ, исказилъ его, поддавшись пристрастіямъ національному и религіозному. Проповѣдуя внутреннее устроеніе духа, онъ вздумалъ указывать тѣ формы, „въ которыя духъ долженъ отлиться въ будущемъ" (36): онъ считалъ, что формы, въ которыя выльется устроеніе духа, явятся православно-христіанскими. Чувство національнаго пристрастія окрѣпло въ И. В. Кирѣевскомъ подъ вліяніемъ Хомякова и П. В. Кирѣевскаго (34). Такимъ образомъ, Гершензонъ, повидимому, склонялся къ признанію того, что до Кирѣевскаго славянофильство существовало въ болѣе или менѣе неоформившемся, незаконченномъ видѣ, и что оно окончательно выработалось подъ вліяніемъ Кирѣевскаго. „Его смѣшанная, но цѣльная на видъ система пришлась какъ нельзя болѣе кстати. Въ русскомъ обществѣ назрѣла въ ту пору острая потребность осмыслить свое національное бытіе, уяснить всѣ общія задачи будущаго,—и эта потребность развилась какъ разъ на почвѣ тѣхъ шеллингистскихъ идей, которыми направлялось и философско-историческое мышленіе Кирѣевскаго... И вотъ является система, дающая опредѣленный и лестный для національнаго самолюбія отвѣтъ на эти вопросы" (36). Очевидно, рѣчь идетъ о системѣ, которая могла возникнуть только послѣ „ошибки" Кирѣевскаго: до „ошибки" его ученіе не имѣло никакого отношенія къ національному самолюбію. Итакъ, сначала И. В. Кирѣевскій не безъ вліянія Хомякова и П. В. Кирѣевскаго исказилъ свое ученіе національнымъ пристрастіемъ и создалъ систему, лестную для нашего національнаго самолюбія, потомъ Хомяковъ и другіе славянофилы подхватили эту систему и даже заслонили собой И. В. Кирѣевскаго. „Славянофильская литература сороковыхъ и пятидесятыхъ годовъ заслонила Кирѣевскаго, развернувъ его мысли въ пышную историко-философскую систему" (38). На чемъ основываетъ свои предположенія Гершензонъ? Опредѣленныхъ фактовъ, подтверждающихъ

что славяно́фильское ученіе развивалось въ отмѣченной выше послѣдовательности, онъ не приводитъ, да едва ли эти факты и существуютъ. Кажется, однако, что мысли Гершензона о вліяніи основной идеи Кирѣевскаго на другихъ славянофиловъ являются правильнымъ логическимъ заключеніемъ изъ его взгляда на эту идею. Если Гершензонъ считалъ, что Кирѣевскій открылъ (неизвѣстный ранѣе) законъ внутренняго устроенія духа, и если въ произведеніяхъ другихъ славянофиловъ встрѣчается тотъ же законъ (идея душевной цѣльности), то естественно предполагать, что они заимствовали его у И. В. Кирѣевскаго. Хронологическій пріоритетъ печатнаго выраженія идеи душевной цѣльности существенной роли не играетъ, такъ какъ славянофильское ученіе долгое время вырабатывалось и распространялось устно, путемъ оживленныхъ бесѣдъ славянофиловъ какъ другъ съ другомъ, такъ и съ западниками. Съ предпосылкой Гершензона нельзя, однако, согласиться. Вопросъ о томъ, внесъ ли И. В. Кирѣевскій что-либо новаго въ міровую литературу о мистицизмѣ, требуетъ спеціальнаго изученія, но ясно, что нельзя считать, будто Кирѣевскій „открылъ“ законъ устроенія духа. Внутреннее устроеніе духа, какъ основной законъ его совершенствованія,—одна изъ основныхъ идей христіанства. Своего расцвѣта она достигла въ твореніяхъ отцовъ церкви аскетическо-созерцательнаго направленія, гдѣ находится цѣлый рядъ и практическихъ и теоретическихъ указаній, какимъ путемъ можетъ быть достигнута цѣльность сознанія, какъ душа, путемъ надлежащихъ упражненій, съ помощью благодати Божіей, можетъ перейти изъ страстнаго состоянія въ безстрастное, необходимое для созерцанія Бога. Душа человѣка въ обычномъ состояніи наполнена борьбой противоположныхъ чувствъ и стремленій; душа человѣка, достигшаго духовной молитвы, пріобрѣтаетъ гармонію сознанія. Къ такому состоянію души примѣнимы слова Гершензона, которыми онъ характеризуетъ основную идею Кирѣевскаго.

Болѣе подробно на взаимоотношеніи идей Кирѣевскаго и Хомякова я предполагаю остановиться во второй части своего труда. Покуда ограничусь отрывочными замѣчаніями.

Нѣтъ основаній предполагать, чтобы И. В. Кирѣевскій оказалъ сколько-нибудь значительное вліяніе на Хомякова. Въ своихъ отзывахъ о Кирѣевскомъ Хомяковъ возводитъ его на пьедесталъ мірового мыслителя, но онъ ни слова не говоритъ о томъ, чтобы онъ самъ былъ въ своемъ развитіи обязанъ чѣмъ-либо Кирѣевскому. Въ то же время Хомяковъ былъ склоненъ скорѣе преувеличивать, чѣмъ уменьшать вліяніе на него другихъ лицъ (Ср. отзывы Хомякова о его матери (VIII, 405) или о Валуевѣ (VIII, 249).

Взаимоотношеніе Хомякова и Кирѣевскаго нельзя представлять въ видѣ дилеммы: или Хомяковъ заимствовалъ свое ученіе у Кирѣевскаго или обратно. Однако, Кирѣевскій пережилъ существенную

эволюцію міросозерцанія, удаляясь отъ западническихъ идей и приближаясь къ славянофильскимъ. Сначала Кирѣевскій вмѣстѣ съ типичными западниками считалъ, что главная задача русской интеллигенціи—сближеніе Россіи съ Западомъ, такъ какъ „у насъ искать національнаго значитъ искать необразованнаго“ (Соч. Кирѣевскаго I, 105), впослѣдствіи же онъ пришелъ къ выводу о неудовлетворительности европейской образованности и обратилъ главное вниманіе на изслѣдованіе „начала просвѣщенія русскаго“ (Ib. 181). (Ср. мнѣніе г. Лушникова, Прав. Соб. 1915 г. № 4). Въ то же время лица, близко знавшія Хомякова, свидѣтельствуютъ о постоянствѣ его міровоззрѣнія. Кошелевъ даже утверждалъ, что Хомяковъ проповѣдовалъ православно-русскія идеи еще въ 1823 году (VIII, 119, 123). Знакомство Хомякова съ Кирѣевскимъ, по словамъ біографа послѣдняго, относится къ двадцатымъ годамъ, когда Кирѣевскій имѣлъ „европейскія мнѣнія“, а Хомяковъ былъ славянофиломъ (Соч. Кирѣевскаго I, 62, 63). Зная характеръ Хомякова, нельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ энергично спорилъ съ И. В. Кирѣевскимъ. Трудно, конечно, сказать, въ какой мѣрѣ рѣчи Хомякова вліяли на Кирѣевскаго. Однако, нисколько не преувеличивая этого вліянія, даже отвергая его, необходимо признать, что въ организаціи славянофильскаго кружка и вообще въ спорахъ славянофиловъ съ западниками Хомякову принадлежитъ безспорно первенствующая роль. „Я не думаю, чтобы кто-нибудь изъ славянъ сдѣлалъ больше для распространенія ихъ воззрѣнія, чѣмъ Хомяковъ. Вся его жизнь человѣка очень богатаго и не служившаго была отдана пропагандѣ“, писалъ Герценъ (соч. II, 418). „Многіе изъ насъ, писалъ Кошелевъ, въ началѣ были ярыми западниками, и Хомяковъ почти одинъ отстаивалъ необходимость для каждаго народа самобытнаго развитія, значеніе вѣры въ человѣческомъ душевномъ и нравственномъ быту и превосходство нашей церкви надъ ученіями католичества и протестантства... К. Аксаковъ, Ю. Самаринъ, Поповъ, Валуевъ, В. Елагинъ и другіе... не замедлили вполнѣ присоединиться къ православно-русскому направленію и подчиниться благому вліянію Хомякова“ (VIII, 120, 121). По справедливому выраженію Лясковскаго, Хомяковъ былъ „душою и средоточіемъ“ славянофильскаго кружка (Р. Арх. 1896. № 11, 377).

§ 2. Сочиненія Хомякова и его міросозерцаніе.

Въ какой мѣрѣ литературная дѣятельность Хомякова отражаетъ его міросозерцаніе? Это вопросъ, съ которымъ не могутъ не считаться изслѣдователи славянофильства. Ни внѣшнія, ни внутреннія обстоятельства не благопріятствовали литературной дѣятельности Хомякова. „Я въ Россіи осужденъ на совершенное почти молчаніе“ (II, 378), писалъ Хомяковъ Пальмеру въ 1852 году. Письма къ другимъ лицамъ также наполнены жалобами на цензуру. „Цензура дѣлается неслыханнымъ бичомъ... Словесность должна замолкнуть, всякая жизнь умственная должна замолкнуть въ Москвѣ“ (VIII, 172, 173). Правда, это было сказано въ 1848 году, но даже въ 50-хъ годахъ, при императорѣ Александрѣ II, Хомяковъ жаловался на цензурныя стѣсненія. Въ 1860 г. онъ писалъ про свой переводъ посланій ап. Павла къ Галатамъ и Ефесянамъ: „Въ „Православномъ Обозрѣніи“, кажется, не рѣшатся напечатать, чтобы не оскорбить Синода. Придется напечатать въ Лейпцигѣ; а какъ это обидно! Просто ножъ острый, но что же дѣлать?“ (VIII, 158). Хомяковъ глубоко страдалъ отъ цензурныхъ препятствій. „Видѣть, что нѣтъ никакой возможности принести хоть какую-нибудь пользу, это несносно; а еще несноснѣе видѣть, что этотъ слѣпой страхъ, которымъ проникнута цензура, ведетъ къ бѣдѣ“ (VIII, 172). Едва ли однако будетъ ошибкой сказать, что тяжесть страданій Хомякова до извѣстной степени уменьшалась тѣмъ, что онъ не отличался любовью къ перу. Друзья Хомякова неоднократно упрекали его за литературную лѣнь, за медлительность при перепискѣ. Самъ Хомяковъ не отрицалъ, что „безъ особеннаго дѣла“ онъ не вдругъ соберется писать (VIII, 63), хотя и оправдовался, что это не только „лѣнь браться за перо“, „но какое-то чувство мертвенности въ письменныхъ сообщеніяхъ между друзьями. Все то, чѣмъ оживляется разговоръ, чѣмъ слово, сказанное другу, отличается отъ слова, сказаннаго пріятелю или знакомому,—все это тонетъ въ чернильницѣ, и выходитъ какое-то безцвѣтное писаніе, не носящее даже признака теплаго дружескаго чувства“ (VIII, 63). „Папирофобія“, какъ въ шутку выражался Хомяковъ (VIII, 27), простиралась не

только на переписку съ друзьями, но и на научно-литературную дѣятельность. Вотъ что пишетъ Гильфердингъ, со словъ А. Н. Попова, по поводу „Записокъ о всемірной исторіи“ Хомякова: Еще въ 30-хъ годахъ, „будучи далекъ отъ мысли стать ученымъ писателемъ, онъ постоянно читалъ и очень много. Чтобы имѣть возможность изучать вопросы древней исторіи и исторіи религій въ самыхъ источникахъ, онъ выучился языку греческому, а потомъ ознакомился и съ санскритскимъ. Ни одно сколько-нибудь важное въ ученомъ отношеніи сочиненіе, въ какой бы изъ европейскихъ литературъ оно ни появилось, не ускользало отъ его вниманія. Изумительная память сохраняла до малѣйшей подробности все прочитанное, а сильный умъ, работая неутомимо, всю эту массу свѣдѣній превращалъ въ стройное, систематическое цѣлое. Но все это не ложилось на бумагу, а передавалось друзьямъ и знакомымъ въ ежедневныхъ разговорахъ, часто продолжавшихся за полночь. Иногда бесѣда, длившаяся цѣлый вечеръ въ его кабинетѣ, выходила съ разъѣзжавшимися собесѣдниками въ прихожую и оканчивалась на подъѣздѣ дома. Кто былъ участникомъ этихъ бесѣдъ, тотъ никогда ихъ не забудетъ и пойметъ почему всѣ его собесѣдники или, лучше сказать, слушатели, особенно же юные въ то время, неотступно надоѣдали ему просьбами, чтобы онъ писалъ, и упрекали его въ лѣни, въ тратѣ времени на разговоры со всѣми и каждымъ“ (V, XII, XIII). Послѣ долгихъ увѣщаній и даже составленія цѣлаго „заговора“ Валуеву удалось заставить Хомякова „дать честное слово, что одинъ часъ въ день будетъ записывать то, что вчера говорилъ въ обществѣ о вопросахъ историческихъ, или что будетъ говорить въ этотъ вечеръ. Для приступа къ дѣлу онъ приготовилъ ему тетрадь, сшилъ ее, припасъ перья и въ шутку заперъ его на ключъ въ его кабинетѣ на условленное время, а ключъ унесъ съ собою. Не разъ потомъ случалось Валуеву... повторять надъ нимъ эту douce violence и постоянно подготовлялъ онъ матеріалы для его работы“. (V, XV).

Дѣятельность Хомякова отличалась рѣдкимъ разнообразіемъ. Онъ—поэтъ, историкъ, юристъ, „богословъ, механикъ, философъ, инженеръ, филологъ, врачъ“ (II, X). Нельзя сомнѣваться, что, если бы Хомяковъ болѣе интенсивно писалъ, вкладъ, сдѣланный имъ въ русскую культуру, былъ бы значительно расширенъ. Не останавливаясь подробно на вопросѣ о томъ, что сдѣлалъ Хомяковъ и что онъ еще могъ сдѣлать въ области той или иной науки, отмѣчу, что въ той области, которая составляла главный жизненный интересъ Хомякова, въ сферѣ религіозныхъ вопросовъ, чувствуются явные пробѣлы. Хомяковъ подробно изложилъ свои идеи о церкви въ ея сущности, но очень мало говорилъ о церковномъ строѣ въ Россіи. Почему? Конечно, не потому, чтобы онъ боялся дискредитировать православіе въ глазахъ иностранцевъ. Такое предположеніе совершенно противорѣ-

чило бы взглядамъ Хомякова на „святую“ ложь, на скрытіе или умолчаніе истины. Нельзя предполагать также, чтобы Хомяковъ не интересовался русскимъ церковнымъ строемъ. Правда, Хомяковъ былъ убѣжденъ, что религіозное возрожденіе должно начинаться съ сердецъ вѣрующихъ, и тогда „строй“ самъ собою приложится, однако ясно, что наше церковное управленіе находится въ явномъ несоотвѣтствіи съ тѣмъ, что Хомяковъ признавалъ основными началами церкви. Хомяковъ не придавалъ этому обстоятельству рѣшающаго значенія. Онъ сознавалъ, что ни недостатки церковнаго строя русской помѣстной церкви, ни пороки духовенства или мірянъ не должны служить аргументомъ противъ православія и препятствіемъ къ нормальной религіозной жизни. Но еще въ срединѣ сороковыхъ годовъ Хомяковъ писалъ (правда, не про церковное управленіе), что „видѣть всю отвратительность злоупотребленій принципа и все таки признать принципъ—это точно нравственный подвигъ“ (VIII, 243). Такимъ образомъ, Хомяковъ не могъ не понимать, что всякій разладъ между принципами православія и ихъ осуществленіемъ на практикѣ, будутъ ли то недостатки церковнаго законодательства или недостойная жизнь членовъ Церкви, — служитъ большимъ соблазномъ для лицъ, неспособныхъ на указанный выше нравственный подвигъ. Къ половинѣ 50-хъ годовъ это убѣжденіе подтвердилось реальнымъ фактомъ, который Хомяковъ долженъ былъ принять съ особой болью и сожалѣніемъ. Хомяковъ велъ продолжительную переписку съ діакономъ Пальмеромъ, принадлежавшимъ къ тому направленію англійской церкви, которое стремилось къ сближенію съ православіемъ. Постепенно Пальмеръ убѣждался въ истинѣ православія и готовъ былъ его принять. Дѣло разстроилось вслѣдствіе нѣкоторыхъ поступковъ патріарховъ и непонятнаго равнодушія Синода (VIII, 416). Въ концѣ концовъ Пальмеръ принялъ католичество, хотя былъ убѣжденъ въ истинѣ не католичества, а православія, принялъ, вопреки своему убѣжденію, подчиняясь слѣдующему силлогизму: истинная церковь свободна; поступки высшихъ представителей русской и греческой церкви, по субъективному убѣжденію Пальмера, показали, что въ первой изъ нихъ нѣтъ духовной свободы, а во второй любви (VIII, 416, 417). Остается только одна Церковь—римско-католическая, значитъ, она истинна. Правда, мое личное убѣжденіе противорѣчитъ этому выводу, но развѣ я не могу ошибаться? Такъ разсуждалъ Пальмеръ. Единственнымъ, но зато вполнѣ удовлетворительнымъ и исчерпывающимъ объясненіемъ, почему Хомяковъ не писалъ о русскомъ церковномъ строѣ, является, по моему мнѣнію, то обстоятельство, что вся литературная дѣятельность Хомякова носила случайный характеръ. Онъ не брался за перо съ тѣмъ, чтобы систематически изложить свое міросозерцаніе или даже сообщить всѣ свои мысли по частному вопросу, а писалъ по тѣмъ или инымъ поводамъ,

преслѣдуя опредѣленныя практическія цѣли. Для критики церковнаго строя не представилось повода, можетъ быть потому, что въ Россіи такая критика была невозможна, а за границей, съ точки зрѣнія Хомякова, едва ли полезна. Представься поводъ, точнѣе сознай Хомяковъ необходимость и своевременность критики русскаго церковнаго строя, — и въ этой области онъ разсказалъ бы много интереснаго.

Какъ бы то ни было, Хомяковъ оставилъ весьма значительное литературное наслѣдство, и, думается, мы обладаемъ вполнѣ достаточнымъ матеріаломъ, чтобы правильно судить о его міросозерцаніи. Меня убѣждаетъ въ этомъ не столько объемъ сочиненій Хомякова, сколько постоянство его міросозерцанія. „Имѣвъ счастіе много лѣтъ пользоваться дружбою А. С. Хомякова, пишетъ Кошелевъ, я могу сказать, что въ моей жизни мнѣ не случилось встрѣтить человѣка болѣе постояннаго въ своихъ убѣжденіяхъ и въ сношеніяхъ съ людьми. Я зналъ Хомякова 37 лѣтъ, и основныя его убѣжденія 1823 года остались тѣ же и въ 1860 году“ (VIII, 123). Конечно, слова Кошелева слѣдуетъ понимать относительно. Хомяковъ съ дѣтства отличался строго православнымъ направленіемъ, сильно развитымъ національно-патріотическимъ чувствомъ и т. п. Эти настроенія-чувства, не теряя своей интенсивности, а, можетъ еще болѣе увеличивая ее, переходили въ выработанную систему очень постепенно, и едва ли она могла быть закончена въ 1823 году, когда Хомякову было 19 лѣтъ, хотя, конечно, основные принципы системы могли намѣтиться и, вѣроятно, были намѣчены.—Литературная дѣятельность Хомякова выражалась и прозой и стихами. Долгое время (20-ые и 30-ые годы) Хомяковъ писалъ только стихи. Литературно-прозаическая дѣятельность началась лишь съ конца 30-хъ годовъ. Насколько въ поэзіи Хомякова правильно отразилось его міросозерцаніе, извѣстная эволюція послѣдняго внѣ сомнѣнія. Религіозное и патріотическое чувство —основной мотивъ всей лирики Хомякова, но въ двадцатые годы патріотическое чувство Хомякова реализировалось только въ военномъ патріотизмѣ. Въ первомъ изъ извѣстныхъ намъ стихотвореній Хомякова, „Посланіе къ Венивитинымъ“, молодой авторъ съ восторгомъ говоритъ, что насталъ „день побѣды, славы, мщенія“. Духъ Хомякова „пылаетъ бранной славой“. Онъ „сердцемъ и душей среди войны кровавой“ (IV, 391, 392). Въ другихъ стихотвореніяхъ Хомяковъ снова воспѣваетъ „кровавый бой“ (IV, 396), жажду „битвъ и близкой схватки“ (IV, 402). Для Хомякова „веселы кровавые бои“ (IV, 404). До 1830 года включительно Хомяковъ въ своей лирикѣ не посвятилъ Россіи ни одной строки внѣ вопроса о ея военной славѣ, да и, вообще, до 30-хъ годовъ Хомяковъ воспѣвалъ не столько славу Россіи, сколько свою жажду боя. Иные мотивы слышатся въ лирикѣ Хомякова 30-хъ годовъ, она обогащается славянофильскими въ соб-

ственномъ смыслѣ этого слова мотивами. Хомяковъ начинаетъ выражать сочувствіе зарубежнымъ славянамъ. Въ то же время онъ говоритъ о внутренней жизни Россіи, о ея культурно-религіозныхъ задачахъ. Уже въ 1831 году въ одѣ на польскій мятежъ Хомяковъ призываетъ проклятье на тѣхъ,

...чей гласъ
Противъ славянъ славянскимъ братьямъ
Мечи вручилъ въ преступный часъ (IV, 204).

Далѣе, Хомяковъ рисуетъ величественную картину единенія славянъ подъ покровительствомъ Россіи. Въ 1832 году въ стих. „Орелъ“ Хомяковъ призываетъ полунощнаго орла не забывать своихъ младшихъ братьевъ, которые томятся въ вѣроломныхъ сѣтяхъ тевтона или въ стальныхъ цѣпяхъ татарина. Въ „Русской Пѣснѣ“ Хомяковъ восхищается не только обиліемъ и величіемъ русской земли, но и ея религіозностью. Правда, военныя картины не исчезаютъ изъ лирики Хомякова, какъ въ 30-хъ, такъ и въ 40-хъ и 50-хъ годахъ, но, во-первыхъ, имъ отводится гораздо меньше мѣста, чѣмъ другимъ мотивамъ гражданско-патріотическаго характера; во-вторыхъ мѣняется къ нимъ отношеніе поэта: послѣдній видитъ въ войнѣ не наслажденіе, а суровый долгъ, своего рода печальную необходимость. Какіе можно сдѣлать отсюда выводы? Говоря о міросозерцаніи Хомякова по его стихотвореніямъ, слѣдуетъ соблюдать большую осмотрительность. Было бы крайне опрометчиво на основаніи „молчанія“ лирики полагать, будто Хомяковъ до 30-хъ годовъ не интересовался судьбой зарубежныхъ славянъ или не думалъ о культурной или религіозной миссіи Россіи, о всемірномъ значеніи православія [1]). Однако, можно признать, что въ сознаніи Хомякова какъ бы перемѣщался центръ тяжести: военный патріотизмъ отходилъ на задній планъ,

---

[1]) Къ 20-мъ годамъ относится трагедія Хомякова „Ермакъ“. Кажется, это произведеніе не можетъ быть поставлено въ тѣсную связь ни съ ученіемъ раннихъ славянофиловъ, ни съ міросозерцаніемъ самого Хомякова, если не считать для послѣдняго характернымъ самое обращеніе къ сюжету изъ русской исторіи. Нельзя, конечно, видѣть въ проклятіи Ермака отцомъ и примиреніи съ нимъ чрезъ подвиги символъ отношеній русской интеллигенціи къ народу. Равнымъ образомъ, нельзя говорить, что Хомяковъ во время работы надъ „Ермакомъ“ не пришелъ къ выводу о важномъ значеніи историческихъ традицій или о невозможности дойти до истины отвлеченно-разсудочнымъ путемъ на томъ основаніи, что онъ влагаетъ въ уста Шамана, имѣющаго „обычай обманывать притворнымъ колдовствомъ непросвѣщенныхъ жителей Сибири“, слѣдующую тираду о слабости разсудка:

И ты, Ермакъ, какъ всѣ вы дѣти праха,
Наружностью пустою обаянъ,
И вѣря слабому разсудку, видишь
Одинъ обманъ лишь тамъ, гдѣ, можетъ быть,
Скрывается могущее искусство (IV, 333)

или

уступая первое мѣсто культурнымъ и религіознымъ вопросамъ. Въ концѣ 30-хъ годовъ Хомяковъ прямо выражалъ мысль о томъ, что одностороннее увлеченіе военнымъ патріотизмомъ, исключительное вниманіе къ внѣшнему могуществу Россіи—безусловно вредны (стих. „Россіи“ IV, 229).

Первая прозаическая статья Хомякова относится къ 1835 году. Это „Замѣчанія на статью о черезполосномъ владѣніи“, помѣщенныя въ Московскомъ Наблюдателѣ. Въ 1838 году, какъ я уже упоминалъ, Хомяковъ началъ писать Записки о всемірной исторіи, въ 1839 году онъ написалъ очень интересную статью „О старомъ и новомъ“. Огромное же большинство прозаическихъ сочиненій Хомякова относятся къ сороковымъ и пятидесятымъ годамъ, когда онъ печаталъ свои труды въ Москвитянинѣ (1842—1848 г.г.), Библіотекѣ для воспитанія (1844—1846 г.г.), такъ называемыхъ московскихъ сборникахъ, Русской Бесѣдѣ (1856—1860 г.г.) и др. Богословскія сочиненія Хомяковъ печаталъ за границей; нѣкоторыя статьи Хомякова при его жизни не были напечатаны.

Къ тому времени, когда Хомяковъ сталъ писать прозой, его міросозерцаніе, по моему мнѣнію, должно быть признано окончательно сложившимся. За все время литературно-прозаической дѣятельности Хомякова, а она продолжалась свыше 20 лѣтъ, я не замѣтилъ во взглядахъ Хомякова измѣненія, по крайней мѣрѣ такого, которое давало бы намъ право говорить объ эволюціи его міросозерцанія. Нельзя назвать ни одного сколько-нибудь значительнаго вопроса, на который бы Хомяковъ въ 50-хъ годахъ смотрѣлъ иначе, чѣмъ въ 40-хъ. А между тѣмъ, если бы такое измѣненіе произошло, оно не могло бы не отразиться въ его сочиненіяхъ. Въ разныхъ своихъ сочи-

---

Кучумъ отвергнутъ Рачей всемогущимъ
За то, что онъ покрылъ свою главу
Презрѣнною чалмою иноземцевъ
И, позабывъ законъ отцовъ своихъ,
Сталъ умерщвлять служителей шайтановъ,
Да будетъ проклятъ онъ! (IV. 334, 335).

Вторая трагедія Хомякова, Димитрій Самозванецъ, болѣе тѣсно связана съ славянофильскими идеями, однако, лишь внѣшнимъ образомъ (общность темы: противопоставленіе духовенства православнаго и католическаго, испорченность бояръ и болѣе высокія нравственныя качества „народа“). Ничего спеціально славянофильскаго и въ этой трагедіи еще незамѣтно. Такія сцены, какъ пробужденіе совѣсти въ Василіи Шуйскомъ подъ вліяніемъ поступка дьяка Осипова, могли быть простой мелодраматической прикрасой и не имѣть непосредственной связи съ развитыми впослѣдствіи Хомяковымъ мыслями о возрожденіи русской интеллигенціи чрезъ единеніе съ народомъ. Во всякомъ случаѣ, если Хомяковъ въ своихъ трагедіяхъ не выражалъ спеціально славянофильскаго отношенія къ народу, этотъ фактъ, по моему мнѣнію, не можетъ быть использованъ для хронологіи развитія міросозерцанія Хомякова, хотя бы потому, что Хомяковъ писалъ свои трагедіи въ то время, когда реализмъ далеко не окончательно утвердился въ русской литературѣ.

неніяхъ Хомяковъ очень часто говоритъ объ однихъ и тѣхъ же предметахъ и неоднократно обсуждаетъ вопросы, наиболѣе важные для его міросозерцанія, напр. объ отношеніи личности къ народу, о русскихъ началахъ, о церкви. Правда, обычное явленіе, что въ послѣдующихъ статьяхъ Хомяковъ подробнѣе излагаетъ свои мысли, чѣмъ въ предыдущихъ, но, по большей части, это—не новыя мысли, а лишь болѣе обстоятельное раскрытіе старыхъ. Къ тому же есть и обратные примѣры, когда въ раннихъ статьяхъ Хомяковъ подробнѣе говоритъ объ отдѣльныхъ предметахъ, чѣмъ въ позднихъ. Большая или меньшая обстоятельность изложенія вызывалась скорѣй всего случайными причинами, вообще зависѣла отъ практическихъ намѣреній автора. При такихъ обстоятельствахъ представляется невѣроятнымъ, чтобы Хомяковъ не изложилъ съ достаточной полнотой своего міросозерцанія. Хомяковъ не передалъ намъ всѣхъ своихъ знаній,—это несомнѣнно, но онъ намъ передалъ едва ли не съ исчерпывающей полнотой знанія о своей душѣ. Какими идеями жилъ Хомяковъ, что составляло центральные пункты въ его міросозерцаніи, въ чемъ онъ былъ абсолютно твердъ и что принималъ съ тѣми или иными ограниченіями—для сужденія о всемъ этомъ мы имѣемъ достаточный матеріалъ.

Издатели раздѣлили сочиненія Хомякова на восемь томовъ. Первый и третій томъ представляютъ какъ бы одно цѣлое. Здѣсь помѣщена публицистика Хомякова, главнымъ образомъ статьи, печатавшіяся при его жизни въ Россіи. Во второмъ томѣ помѣщены богословскія сочиненія, въ четвертомъ—стихи, въ пятомъ—седьмомъ Записки о всемірной исторіи, въ восьмомъ—письма.

При разносторонности своихъ интересовъ и колоссальной эрудиціи Хомяковъ писалъ о самыхъ разнообразныхъ предметахъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно просмотрѣть оглавленіе хотя бы перваго и третьяго томовъ сочиненій Хомякова, обративъ вниманіе также на краткій конспектъ ихъ содержанія, помѣщенный для каждой статьи. При всемъ томъ, нетрудно замѣтить, что большая часть статей Хомякова, предназначавшихся имъ для печатанія въ Россіи, отличается однотемностью. Почти все, о чемъ ни писалъ Хомяковъ, въ концѣ концовъ сводится у него къ одному вопросу. Его можно формулировать различно: Россія и Западъ; русская интеллигенція и русскій народъ; русское просвѣщеніе, русскія „начала“. Всѣ эти частные вопросы въ сознаніи Хомякова такъ тѣсно переплетались другъ съ другомъ, что, въ концѣ концовъ, составляли одинъ общій вопросъ: ненормальное отношеніе русской интеллигенціи къ русскому народу было едва ли не самой главной причиной, побуждавшей Хомякова выступать въ роли русскаго публициста, но въ ненормальныя отношенія къ народу наша интеллигенція стала вслѣдствіе того, что увлеклась западнымъ просвѣщеніемъ. Такимъ образомъ, говорить объ

отношеніи интеллигенціи къ народу нельзя, не говоря объ отношеніи Россіи къ Западу, а послѣдній вопросъ требуетъ рѣшенія проблемы о русскихъ началахъ, о русскомъ просвѣщеніи. Дѣйствительно, почти во всѣхъ статьяхъ перваго и третьяго томовъ Хомяковъ обсуждалъ указанные выше вопросы. Вопросъ „О возможности русской художественной школы" ставится въ зависимость отъ вопроса о возможности нормальныхъ отношеній интеллигенціи къ народу. Статья „По поводу Гумбольдта" является въ дѣйствительности статьей по поводу разрыва русской интеллигенціи съ народомъ. Въ отношеніи среднихъ вѣковъ къ Аристотелю (статья „Аристотель и всемірная выставка") Хомяковъ видитъ аналогію отношеній нашей интеллигенціи къ Западной Европѣ. Англія интересуетъ Хомякова не только сама по себѣ, но и какъ образецъ нормальнаго отношенія интеллигенціи къ народу.

Многія статьи Хомякова, помѣщенныя въ первомъ и третьемъ томѣ его сочиненій, представляютъ своего рода литературную загадку. Онѣ находятся почти въ полномъ противорѣчіи съ тѣмъ, что мы знаемъ о Хомяковѣ со словъ его современниковъ. Отзывы о необыкновенно ясномъ, одаренномъ исключительной силой логики умѣ Хомякова плохо согласуются съ разбросанностью мысли во многихъ его статьяхъ. Трудно повѣрить, чтобы ихъ авторъ изумлялъ современниковъ своимъ искусствомъ спорить. Хомяковъ очень часто излагалъ мимоходомъ и безъ достаточной опредѣленности даже мысли, играющія весьма важную роль въ славянофильскомъ ученіи. Сдѣлаю нѣсколько указаній, изъ которыхъ будетъ видно, какъ выступалъ Хомяковъ на литературное поприще на страницахъ „Москвитянина". Первыя статьи, помѣщенныя въ этомъ журналѣ,—„О сельскихъ условіяхъ" и „Еще о сельскихъ условіяхъ" (1842 г.). Онѣ написаны по узко спеціальному вопросу и говорятъ о томъ, какъ слѣдуетъ нормировать отношенія между помѣщиками и такъ называемыми „обязанными" крестьянами. Основная мысль заключается въ томъ, что вопросъ о сельскихъ условіяхъ „разрѣшается вполнѣ изъ двухъ данныхъ, предлагаемыхъ жизнію обычною, именно изъ половничества и общиннаго устройства" (III, 76). Эта мысль, въ общемъ довольно характерная для славянофильства, едва ли могла вызвать особое раздраженіе или тревогу со стороны западниковъ. Иное дѣло принципіальныя замѣчанія Хомякова. „Нѣтъ такой страны, въ которой бы люди болѣе или менѣе не управлялись обычаями; но едва ли есть какая-нибудь часть Европы, въ которой обычай былъ бы такъ тѣсно связанъ со всею жизнью, какъ въ Россіи" (III, 64). Упорство старины, „не легко уступающей нововведеніямъ", „служитъ ручательствомъ въ твердости и неизмѣнности быта; а русскій бытъ, органически возникшій изъ мѣстныхъ потребностей и характера народнаго, заключаетъ въ себѣ тайну русскаго величія" (III, 64). Затрагивая, такимъ об-

разомъ, одинъ изъ самыхъ живыхъ публицистическихъ вопросовъ своего времени, Хомяковъ оставляетъ его совершенно неразъясненнымъ. Если залогъ величія Россіи въ крѣпости ея обычая, если русская народная жизнь имѣетъ преимущества предъ западной, то въ какой мѣрѣ слѣдуетъ усваивать западную образованность? На эти вопросы Хомяковъ, правда, отвѣчалъ въ своихъ позднѣйшихъ статьяхъ, но отвѣчалъ не въ связи съ общей системой своего міросозерцанія, а болѣе или менѣе отрывочно. При такихъ обстоятельствахъ слова Хомякова въ пользу европейской образованности многими могли приниматься не столько за искреннее убѣжденіе, сколько за вынужденную уступку. Довольно туманный характеръ носитъ и слѣдующая статья Хомякова, „Письмо въ Петербургъ о выставкѣ“ (Москвитянинъ 1843 г.). Несомнѣнно, Хомяковъ напечаталъ письмо не для того, чтобы дать отчетъ о выставкѣ: о выставкѣ онъ выражается слишкомъ общо. Она даетъ лишь поводъ Хомякову высказать нѣсколько своихъ задушевныхъ мыслей. Основная мысль письма—недовольство русскимъ культурнымъ обществомъ, его разрывомъ съ народомъ. Эта мысль сквозитъ и въ самыхъ отзывахъ Хомякова о выставкѣ, когда онъ отмѣчаетъ несоотвѣтствіе экспонатовъ потребностямъ Россіи или говоритъ о готтентотскомъ вкусѣ столярныхъ работъ; главнымъ же образомъ она выражается въ разсужденіяхъ Хомякова объ искусствѣ, которыми и занята большая часть письма. Хомяковъ проводитъ мысль о томъ, что только то искусство прекрасно и можетъ сильно дѣйствовать на людей, которое является отраженіемъ жизни какъ самого художника, такъ и жизни народной. Хомяковъ говоритъ собственно объ искусствѣ готическомъ и „баварскомъ“, но ясно къ чему онъ клонитъ рѣчь: покуда русская интеллигенція не возстановитъ единства съ народомъ, она не будетъ въ состояніи создать истиннаго искусства. Сопоставляя эту мысль со всѣмъ ученіемъ Хомякова, мы ясно видимъ, что понималъ онъ подъ единеніемъ съ народомъ; но современники Хомякова, читавшіе его статьи въ „Москвитянинѣ“, не обладали достаточными данными, чтобы правильно разобраться въ идеяхъ Хомякова. Все это не могло не способствовать созданію ложныхъ представленій о славянофильствѣ. Отмѣчу еще одну статью Хомякова, „Мнѣніе иностранцевъ о Россіи“. И здѣсь Хомяковъ не столько излагаетъ и аргументируетъ, сколько „перебираетъ“ разныя мысли. Онъ говоритъ о значеніи путешествій, о русскихъ путешественникахъ, о юридическихъ вопросахъ, о связи личности съ обществомъ и т. д. Изъ статьи ясно, что Хомяковъ очень недоволенъ русской интеллигенціей за ея разрывъ съ народомъ и рабство предъ Западомъ, что онъ осуждаетъ нѣкоторыя стороны западно-европейской культуры во имя какихъ-то иныхъ идеаловъ; но что это за идеалы, точнаго отвѣта мы опять таки не получаемъ. Указанные примѣры, полагаю, довольно правильно характери-

зуютъ ту форму, которой Хомяковъ часто пользовался для печатнаго изложенія своихъ мыслей. Правда, есть статьи Хомякова, особенно изъ числа помѣщенныхъ въ „Русской Бесѣдѣ“, гдѣ онъ сравнительно подробно говоритъ о томъ или иномъ славянофильскомъ вопросѣ; но все же въ первомъ и третьемъ томѣ Хомякова едва ли можно назвать хоть одну статью, которая была бы вполнѣ понятна безъ сопоставленія ея съ рядомъ другихъ. Чѣмъ объяснить такой характеръ литературной дѣятельности Хомякова? Безспорно, здѣсь играли извѣстную роль цензурныя условія. Для лавированія между цензурными рифами было весьма цѣлесообразно излагать любимыя идеи порознь, а не систематично, и своего рода контрабаднымъ путемъ, по поводу тѣхъ или иныхъ невинныхъ вопросовъ. Однако, едва ли правильно все сваливать на цензуру. Записки о всемірной исторіи Хомяковъ писалъ внѣ всякихъ цензурныхъ соображеній, такъ какъ не предназначалъ ихъ для печати, но и тамъ мысль его выражалась разбросанно и несистематично.

Поводъ къ недоразумѣніямъ при сужденіи о Хомяковѣ подавала также его терминологія. Каждая школа, партія, секта имѣетъ свою терминологію, свой, если можно такъ выразиться, стиль. Славянофилы не представляютъ исключенія. Вполнѣ понятно, что литературная и общественная физіономія представителя партіи опредѣляется не столько его „формулами“, сколько тѣмъ реальнымъ содержаніемъ, которое онъ вкладываетъ въ свои формулы. Есть лозунги, которые выставляютъ всѣ партіи безъ исключенія, напр., справедливость, благо отечества и т. п. Есть лозунги болѣе спеціальные, но и здѣсь главное дѣло не въ томъ, какіе лозунги исповѣдуетъ данный дѣятель, а какъ онъ ихъ понимаетъ. Хомяковъ призывалъ „образованнаго Россіянина сдѣлаться Русскимъ человѣкомъ и задумать русскимъ умомъ“ (I, 183), возвратиться домой и т. п. Современникамъ Хомякова по причинамъ, отчасти изложеннымъ выше, трудно было понять, что именно разумѣлъ Хомяковъ подъ своими призывами. Дѣло осложнялось тѣмъ, что Хомяковъ иногда употреблялъ одни и тѣ же слова въ разныхъ смыслахъ. Въ числѣ боевыхъ лозунговъ Хомякова видное мѣсто занимаетъ „русское просвѣщеніе“. Хомяковъ называетъ своихъ единомышленниковъ людьми, требующими „освобожденія отъ формъ западнаго просвѣщенія“ (I, 183). Хомяковъ говоритъ объ ограниченности „тѣхъ, которые думаютъ перенести въ Россію не одни только положительныя или, такъ сказать, математическія знанія Запада, но и весь строй его просвѣщенія“ (I, 83). Говоря такъ, Хомяковъ употреблялъ слово просвѣщеніе въ спеціальномъ смыслѣ, какъ одинъ изъ славянофильскихъ терминовъ, понимая подъ нимъ не культуру, образованность вообще, а духовную сторону культуры, главнымъ образомъ, религіозно-философскія идеи. Въ этомъ смыслѣ Хомяковъ противополагалъ просвѣщеніе наукѣ. Есть, указывалъ онъ, „просвѣ-

щеніе истинное, которое" составляетъ „достояніе всѣхъ" и которое невозможно на Западѣ, „особенно въ тѣхъ земляхъ, которыя, повидимому, идутъ передовыми вожатыми науки" (I, 96). Въ то же время Хомяковъ употребляетъ просвѣщеніе и въ общепринятомъ смыслѣ, какъ синонимъ слова образованность. „Но безспорно большинство нашихъ просвѣщенныхъ людей въ Россіи и особенно служителей науки"... (I, 16).

При изученіи міросозерцанія Хомякова необходимо обращать самое серьезное вниманіе на указанныя выше особенности его литературной дѣятельности. Одинъ изъ главныхъ принциповъ научнаго изслѣдованія—уваженіе къ факту. „Фактомъ" для изученія міросозерцанія Хомякова являются прежде всего его сочиненія. Однако раньше, чѣмъ дѣлать изъ даннаго факта выводы, необходимо правильно понять его. Въ отношеніи сочиненій Хомякова это дѣло не лишено трудностей. Принимая во вниманіе отмѣченный выше „случайный" характеръ литературной дѣятельности Хомякова, необходимо обращать вниманіе не только на буквальный смыслъ текста, не только на то, что именно сказалъ Хомяковъ; но и для чего онъ сказалъ такъ, а не иначе, какія при этомъ преслѣдовалъ цѣли. Въ противномъ случаѣ ошибки почти неизбѣжны.

При нѣкоторыхъ методологическихъ трудностяхъ, изслѣдованіе Хомякова представляетъ много удобствъ. Во-первыхъ, Хомяковъ сравнительно полно изложилъ свое міросозерцаніе, чего нельзя сказать про И. В. Кирѣевскаго. Во-вторыхъ, благодаря несистематическому характеру литературной дѣятельности Хомякова, благодаря тому, что о нѣкоторыхъ вопросахъ онъ говорилъ одно и то же въ теченіе почти двадцати лѣтъ, мы получаемъ возможность особенно рельефно опредѣлить, въ чемъ заключались основныя идеи Хомякова, центральные пункты его міросозерцанія. Не слѣдуетъ забывать и того, что русскіе мыслители сороковыхъ и пятидесятыхъ годовъ должны были приспособлять свои статьи къ цензурнымъ условіямъ того времени. По счастливой случайности, большая половина литературной дѣятельности Хомякова протекала внѣ всякихъ соображеній о цензурѣ, такъ какъ почти всѣ богословскія сочиненія предназначались для печатанія за границей, а Записки о всемірной исторіи вовсе не предназначались для печати.

Приведенныя соображенія оправдываютъ, надѣюсь, мое намѣреніе начать свой трудъ изслѣдованіемъ о Хомяковѣ. Опредѣляя сущность его міросозерцанія, мы разсматриваемъ главный нервъ славянофильства, входимъ въ кругъ славянофильскихъ идей и получаемъ точки отправленія для дальнѣйшей работы.

§ 3. Изъ литературы о раннихъ славянофилахъ.

Изслѣдователю славянофильства приходится работать на почвѣ, въ значительной степени расчищенной и подготовленной. Еще съ начала 60-хъ годовъ для раннихъ славянофиловъ стала наступать исторія. Въ 1856 году скончались И. В. Кирѣевскій и П. В. Кирѣевскій, въ 1860—К. С. Аксаковъ и А. С. Хомяковъ.

На первыхъ порахъ, литература о раннихъ славянофилахъ развивалась въ двухъ направленіяхъ: лица, близко знавшія славянофиловъ, писали некрологи, воспоминанія, характеристики и т. п., на основаніи главнымъ образомъ личныхъ впечатлѣній. Съ другой стороны, появлялись обзоры ученія раннихъ славянофиловъ на основаніи ихъ сочиненій, собранія которыхъ начали выходить съ 1861 года.

О славянофилахъ говорили не только въ статьяхъ и изслѣдованіяхъ, спеціально имъ посвященныхъ. Споры славянофиловъ и западниковъ составили главное содержаніе русской общественной мысли сороковыхъ годовъ. Понятно, что писавшіе о той эпохѣ очень часто въ большей или меньшей степени говорили о славянофилахъ. Литература о раннихъ славянофилахъ осложнялась еще тѣмъ, что они имѣли цѣлый рядъ прямыхъ или косвенныхъ преемниковъ, а потому о раннихъ славянофилахъ говорили и говорятъ вплоть до нашихъ дней по поводу самыхъ разнообразныхъ соціально-политическихъ вопросовъ. Если, кромѣ того, примемъ во вниманіе, что ученіе раннихъ славянофиловъ отличалось большой сложностью, что въ него входили богословскіе, философскіе, историческіе и многіе другіе элементы, то будетъ понятно, что для составленія идеально полной библіографіи о раннихъ славянофилахъ, для выясненія всего, что о нихъ написано на русскомъ языкѣ, пришлось бы просмотрѣть всю нашу журнальную и газетную литературу, а также изслѣдованія чуть ли не по всѣмъ отраслямъ гуманитарныхъ наукъ. Однако, число статей и изслѣдованій, спеціально посвященныхъ раннимъ славянофиламъ, сравнительно невелико. Венгеровъ въ „Источникахъ словаря русскихъ писателей“ отмѣчаетъ для И. В. Кирѣевскаго около 100 „источниковъ“, изъ нихъ 9 статей-рецензій на сочиненія И. В. Кирѣевскаго, изданныя въ 1861 году, нѣсколько некрологовъ и около 10 другихъ статей или изслѣдованій, спеціально посвященныхъ И. В.

Кирѣевскому или совмѣстно съ братомъ его, П. В. Кирѣевскимъ. Остальные номера литературы объ И. В. Кирѣевскомъ заняты первоисточниками для его біографіи, общими обзорами славянофильскаго ученія, отдѣльными трудами по разнымъ научнымъ областямъ, отводящими большее или меньшее вниманіе И. В. Кирѣевскому. П. В. Кирѣевскому посвящено около 70 номеровъ, изъ нихъ 26 отзывовъ о пѣсняхъ, собранныхъ П. В. Кирѣевскимъ. Подробныя библіографическія свѣдѣнія о Хомяковѣ собраны проф. Завитневичемъ. Отмѣчено болѣе 100 названій. Судя по труду проф. Завитневича, въ годъ смерти Хомякова появилось около 20 разныхъ статей и замѣтокъ, посвященныхъ его памяти. Въ болѣе поздніе годы напечатано 6 воспоминаній о Хомяковѣ. Число другихъ изслѣдованій, болѣе или менѣе спеціально посвященныхъ Хомякову, не превышаетъ 20.

О славянофилахъ писали лица различныхъ убѣжденій и спеціальностей, но писали преимущественно въ сравнительно небольшихъ статьяхъ. Благодаря этому намѣтились самыя разнообразныя точки зрѣнія на славянофильство, остающіяся, однако, и до сихъ поръ не вполнѣ аргументированными. Задачи изслѣдователя славянофильства сводятся не столько къ открытію новыхъ точекъ зрѣнія на славянофильство (что едва ли возможно), сколько къ обоснованію и развитію старыхъ. Этимъ вопросомъ, вѣроятно, будетъ заниматься еще не одно поколѣніе русскихъ ученыхъ. Даже характеристика, или научное изложеніе, идей раннихъ славянофиловъ въ ихъ статическомъ состояніи — дѣло въ высшей степени сложное и механическими способами невыполнимое: мало подвести подъ рубрики или указать, что говорили славянофилы о вѣрѣ, народности и т. д.; надо уловить связь и взаимоотношеніе разныхъ идей славянофиловъ. Еще болѣе сложенъ вопросъ о психологическомъ и историческомъ генезисѣ славянофильства: исторія славянофильскихъ идей охватываетъ почти всю исторію русской мысли. Такъ, въ самыхъ общихъ чертахъ, обрисовываются рамки изслѣдованія, смотрящаго на славянофильство преимущественно съ филологической точки зрѣнія.

Надъ вопросомъ о сущности ученія раннихъ славянофиловъ задумывались еще ихъ современники, западники сороковыхъ годовъ. Въ 1839 году Грановскій писалъ Станкевичу про славянофиловъ: „Ты не можешь себѣ вообразить, какая у этихъ людей философія. Главныя ихъ положенія: западъ сгнилъ и отъ него уже не можетъ быть ничего; русская исторія испорчена Петромъ,—мы оторваны насильственно отъ родного историческаго основанія и живемъ на удачу; единственная выгода нашей современной жизни состоитъ въ возможности безпристрастно наблюдать чужую исторію; это даже наше

назначеніе въ будущемъ; вся мудрость человѣческая истощена въ твореніи св. отцовъ греческой церкви, писавшихъ послѣ отдѣленія отъ западной. Ихъ нужно только изучать: дополнять нечего, все сказано. Гегеля упрекаютъ въ неуваженіи къ фактамъ". (Т. Н. Грановскій и его переписка, II, 369, 370 М. 1897). Еще болѣе рѣзко выразился Грановскій о славянофилахъ въ 1855 году въ письмѣ къ Кавелину: „Эти люди противны мнѣ какъ гробы. Отъ нихъ пахнетъ мертвечиною. Ни одной свѣтлой мысли, ни одного благороднаго взгляда. Оппозиція ихъ безплодна, потому что основана на одномъ отрицаніи всего, что сдѣлано у насъ въ полтора столѣтія новѣйшей исторіи. Я до смерти радъ, что они затѣяли журналъ... Я радъ потому, что этому воззрѣнію надо высказаться до конца, выступить наружу во всей красотѣ своей. Придется поневолѣ снять съ себя либеральныя украшенія, которыми морочили они дѣтей такихъ какъ ты. Надобно будетъ сказать послѣднее слово системы, а это послѣднее слово—православная патріархальность, несовмѣстная ни съ какимъ движеніемъ впередъ" (Ib. 456, 457).—Бѣлинскій сдѣлалъ попытку объективно разсмотрѣть славянофильское ученіе въ статьѣ „Взглядъ на русскую литературу 1846 г." „Извѣстно, что въ глазахъ Карамзина Іоаннъ III былъ выше Петра Великаго, а до-Петровская Русь лучше Россіи новой. Вотъ источникъ такъ называемаго славянофильства". Славянофильство, какъ и всякое убѣжденіе, „заслуживаетъ полнаго уваженія". Кромѣ того, славянофильство не лишено общественнаго значенія. „Нельзя не согласиться хотя на половину" съ тѣмъ, что славянофилы „говорятъ противъ русскаго европеизма", „какъ напримѣръ, что въ русской жизни есть какая-то двойственность, слѣдовательно отсутствіе нравственнаго единства; что это лишаетъ насъ рѣзко выразившагося національнаго характера, какимъ, къ чести ихъ, отличаются почти всѣ европейскіе народы; что это дѣлаетъ насъ какими-то междоумками, которые хорошо умѣютъ мыслить по-французски, понѣмецки и по-англійски, но никакъ не умѣютъ мыслить по-русски; и что причина всего этого въ реформѣ Петра Великаго. Все это справедливо до извѣстной степени". Однако, славянофилы, по мнѣнію Бѣлинскаго, ограничиваются лишь тѣмъ, что констатируютъ указанные факты, между тѣмъ должно изслѣдовать причины фактовъ „въ надеждѣ въ самомъ злѣ найти и средства къ выходу изъ него. Этого славянофилы не дѣлали и не сдѣлали; но зато они заставили если не сдѣлать, то дѣлать это своихъ противниковъ. И вотъ гдѣ ихъ истинная заслуга. Заснуть въ самолюбивыхъ мечтахъ, о чемъ бы онѣ ни были—о нашей ли народной славѣ или о нашемъ европеизмѣ,—равно безплодно и вредно, ибо сонъ есть не жизнь, а только грезы о жизни, и нельзя не сказать спасибо тому, кто прервetъ такой сонъ." Такимъ образомъ, заслуги славянофиловъ „чисто отрицательныя". Славянофильская партія „вызвана и живетъ не для себя, а для

оправданія и утвержденія именно той идеи, на борьбу съ которой обрекла себя". „Положительная сторона ихъ доктрины не имѣетъ сколько-нибудь существеннаго значенія: она заключается въ какихъ-то туманныхъ, мистическихъ предчувствіяхъ побѣды Востока надъ Западомъ, которыхъ несостоятельность слишкомъ ясно обнаруживается фактами дѣйствительности, всѣми вмѣстѣ и каждымъ порознь". Нисколько не интересуясь „мистическими предчувствіями", Бѣлинскій думалъ, будто славянофилы учатъ, „что намъ надо воротиться къ общественному устройству и нравамъ временъ не то баснословнаго Гостомысла, не то царя Алексѣя Михайловича (насчетъ этого сами господа славянофилы еще не условились между собою)." На сходной съ Бѣлинскимъ точкѣ зрѣнія стоялъ Боткинъ. „Славянизмъ не произвелъ еще ни одного дѣльнаго человѣка: это—или цыганъ, какъ Хомяковъ, или благородный сомнамбулъ Аксаковъ, или ,монахъ Кирѣевскій, это—лучшіе! Но между тѣмъ славянофилы выговорили одно истинное слово: народность, національность. Въ этомъ ихъ великая заслуга; они первые почувствовали, что нашъ космополитизмъ ведетъ насъ только къ пустомыслію и пустословію; эта такъ называемая „русская цивилизація" исполнена была великой заносчивости и гордости, когда они вдругъ пришли ей сказать, что она пуста и лишена всякаго національнаго развитія. Вообще, въ критикѣ своей они почти во всемъ справедливы, и въ самомъ дѣлѣ, пора было напомнить недорослю, который потому только, что, стыдясь знать свой родной языкъ, считалъ себя гражданиномъ міра,—что онъ не болѣе какъ недоросль. Но въ критикѣ и заключается все достоинство славянъ. Какъ только выступаютъ они къ положенію,—начинаются ограниченность, невѣжество, самая душная патріархальность, незнаніе самыхъ простыхъ началъ государственной экономіи, нетерпимость, обскурантизмъ и проч. Оторванные своимъ воспитаніемъ отъ нравовъ и обычаевъ народа, они дѣлаютъ надъ собою насиліе, чтобъ приблизиться къ нимъ, хотятъ слиться съ народомъ искусственно: такъ, напримѣръ, Аксаковъ не ѣстъ телятины, ходитъ къ обѣднѣ и ко всенощной" (П. В. Анненковъ и его друзья, 538, 539. Спб. 1892). Въ другомъ письмѣ Боткинъ такъ отзывался о славянофилахъ: „Издали эти славянскія стремленія имѣютъ много привлекательности: я это испыталъ на себѣ; а какъ присмотришься и прислушаешься, то видишь, что въ сущности лежитъ вопросъ о невѣжествѣ и цивилизаціи... Это есть не болѣе, какъ романтическія фантазіи о сохраненіи національныхъ предразсудковъ" (Ib. 530).

Изъ сочиненій Герцена, въ которыхъ онъ говоритъ о славянофилахъ, особый интересъ представляетъ „Дневникъ", а также „Былое и Думы". Въ періодъ Дневника (1838—1845 г.г.) Герценъ относился къ славянофильству рѣзко отрицательно. По его мнѣнію, славянофилы „нелѣпы и вредны" (соч. VI, 19. Спб. 1905 г.). Славянофильство ста-

новится „костью въ теченіи образованія“ (Ib. 36). Славянофилы открыто ненавидятъ Западъ, ненавидятъ весь процессъ развитія рода человѣческаго, пренебрегаютъ свободой мысли, правомъ, всѣми гарантіями, всей цивилизаціей (Ib. 34, 35). Герценъ правильно подмѣтилъ сущность славянофильскаго ученія, сказавъ, что „православіе ихъ знамя“ (Ib. 19), но религіозной стороной славянофильскаго ученія онъ не интересовался. „Споры между католиками и православными“, по мнѣнію Герцена, „пресмѣшные“ (Ib. 48), похожіе на споры о томъ, откуда произошли вѣдьмы: изъ Кіева или Чернигова. „Для людей, невѣрящихъ въ вѣдьмы, остается зѣвать и жалѣть расточенія силъ“ (Ib. 48). Инымъ тономъ говоритъ Герценъ о славянофилахъ въ „Быломъ и Думахъ“. Правда, онъ продолжалъ считать, что въ славянофильскомъ ученіи было много чрезвычайно нелѣпаго (Ib. II. 401), но все же онъ пытался разсмотрѣть славянофильство не съ публицистической, а съ исторической точки зрѣнія.

По мнѣнію Герцена, исходный пунктъ славянофильства—„оскорбленное народное чувство“ (Ib. II, 400), противодѣйствіе исключительному иностранному вліянію. Въ этомъ смыслѣ славянофильство, разумѣется, „не какъ теорія, не какъ ученіе“, а какъ чувство или инстинктъ, существовало „со времени обритія первой бороды Петромъ I“, и къ проявленію славянофильства относятся и „партія Долгорукихъ при Петрѣ II“, и „ненависть къ нѣмцамъ при Биронѣ“, и „Пугачевъ при Екатеринѣ II“, и „сама Екатерина II при Петрѣ III“. „Всѣ раскольники славянофилы. Все бѣлое и черное духовенство славянофилы другого рода. Солдаты, требовавшіе смѣны Барклая-де-Толли за его нѣмецкую фамилію, были предшественники Хомякова и его друзей“ (400). Ближайшимъ толчкомъ, превратившимъ славянофильство въ теорію, явилось, по мнѣнію Герцена, извѣстное письмо Чаадаева (402). „Если-бъ у нихъ не нашлось другого знамени, какъ православная хоругвь, другого идеала, какъ „Домострой“ и очень русская, но чрезвычайно тяжелая жизнь допетровская, они прошли бы курьезной партіей оборотней и чудаковъ, принадлежащихъ другому времени“ (399). Однако, „чутье“ славянофиловъ „было проницательнѣе ихъ разумѣнія“ и „въ ихъ рѣшеніи лежало вѣрное сознаніе живой души въ народѣ“ (409). „Подъ удобреніемъ искусственной цивилизаціи“ (399) они открыли стихіи русской жизни. Въ этомъ и состоитъ значеніе славянофильства. Слова Герцена относятся собственно къ московскому славянофильству. Отъ послѣдняго онъ отличалъ славянофильство петербургское. „Общаго между ними ничего не было, кромѣ словъ“ (401), такъ какъ „крайности и нелѣпости“ московскихъ славянофиловъ „все же были безкорыстно нелѣпы и безъ всякаго отношенія къ III отдѣленію или къ управѣ благочинія“ (401).

Герцен

Подводя итоги тому, что говорили о славянофилахъ западники сороковыхъ годовъ, слѣдуетъ признать, что въ ихъ взглядахъ, при

болѣе или менѣе существенныхъ индивидуальныхъ отличіяхъ, было много общаго. Всѣ они смотрѣли на славянофильство, какъ на реакціонный обскурантизмъ, считая, что славянофилы ненавидятъ западъ; враждебно относятся къ цивилизаціи вообще; стремятся реставрировать русскую старину. Въ общемъ, западники смотрѣли на славянофильство, какъ на болѣзненную реакцію русскаго національнаго чувства, занимающуюся не столько созиданіемъ, сколько разрушеніемъ. Въ своей критикѣ славянофилы болѣе или менѣе правы; въ положительной части своего ученія безусловно нелѣпы.

Какъ бы мы ни относились къ отзывамъ западниковъ о славянофилахъ, нельзя не признать, что въ историко-критическомъ обзорѣ литературы о раннихъ славянофилахъ, ихъ мнѣніямъ должно быть отведено почетное мѣсто. Они намѣтили рядъ вопросовъ. которые развивали и, вѣроятно, еще долго будутъ развивать позднѣйшіе изслѣдователи.

Въ частности, слѣдуетъ упомянутъ, что еще западники сороковыхъ годовъ: 1) старались отдѣлить здоровое зерно въ ученіи славянофиловъ отъ ихъ крайностей и ошибокъ. Этимъ занимались почти всѣ важнѣйшіе изслѣдователи славянофильства. 2) Ставили въ тѣсную связь славянофильство съ другими русскими общественными теченіями и на этой почвѣ стремились выяснить его значеніе.

Основная методологическая ошибка западниковъ въ ихъ сужденіи о славянофильствѣ, по моему мнѣнію, сводится къ слѣдующему: западники болѣе или менѣе ясно сознавали, что славянофилы критикуютъ западъ или русскую культуру во имя положительныхъ идеаловъ, и что идеалы эти религіозные. Герценъ въ своемъ Дневникѣ, какъ я уже упоминалъ, прямо говоритъ про славянофиловъ, что „православіе ихъ знамя“; Бѣлинскій также признавалъ, что славянофилы отчасти „мистики“; но ни Герценъ, ни Бѣлинскій религіозными идеями славянофиловъ не интересовались, а совершенно игнорировали ихъ. Такимъ путемъ западники обрекали себя на неправильное или одностороннее пониманіе славянофильскаго ученія. Ясно, что нельзя ожидать хорошихъ результатовъ, налагая сущность воззрѣній кого-либо и сознательно игнорируя часть этихъ воззрѣній, весьма важную съ точки зрѣнія ихъ автора, хотя бы и совершенно абсурдную съ точки зрѣнія изслѣдователя. Вообще, западники сороковыхъ годовъ базировались главнымъ образомъ на выводахъ славянофиловъ, точнѣе на части выводовъ, именно на соціально-политическихъ идеяхъ славянофиловъ, а не философско-религіозныхъ. Западники мало интересовались тѣмъ, какимъ путемъ славянофилы приходили къ своимъ выводамъ, или судили объ этомъ очень произвольно. Основную ошибку западниковъ сороковыхъ годовъ повторяетъ, правда въ очень смягченномъ видѣ, даже Пыпинъ въ своихъ „Характеристикахъ.“ Онъ признаетъ, что славянофильство имѣло теологическое основаніе и довольно

подробно излагаетъ религіозные взгляды славянофиловъ, но все же разсматриваетъ ихъ соціально-политическія идеи внѣ связи съ религіозно-философскими.

Иное отношеніе къ славянофильству замѣтно у тѣхъ ихъ современниковъ, которые болѣе или менѣе примыкали къ ихъ движенію, по крайней мѣрѣ, не относились къ нему враждебно. Западники съ недоумѣніемъ останавливались надъ вопросомъ о томъ, что столь умные и образованные люди, какъ славянофилы, могутъ увлекаться нелѣпыми идеями, ненавидѣть Западъ, предпочитать древне-русскую культуру западноевропейской и т. п. Въ статьяхъ тѣхъ, кто не вырывалъ изъ ученія славянофиловъ отдѣльныхъ частей и болѣе внимательно относился къ ихъ душевнымъ переживаніямъ, подобный вопросъ не существовалъ. Они понимали, что главная причина выводовъ славянофиловъ—не ненависть къ западу и даже не симпатіи къ древне-русскому строю жизни, а особые религіозно-философскіе идеалы. Это ясно было высказано уже въ тѣхъ статьяхъ и замѣткахъ, которыя появились послѣ смерти И. В. Кирѣевскаго. Къ ихъ числу принадлежитъ небольшая, но очень содержательная „Рѣчь при отпѣваніи Ивана Васильевича Кирѣевскаго“, произнесенная ключаремъ Казанскаго собора протоіереемъ Сидонскимъ (Русская Бесѣда 1856 г. кн. II). Протоіерей Сидонскій провелъ мысль о томъ, что Кирѣевскій думалъ вовсе не о возвратѣ къ старинѣ, а объ обновленіи „всего европейскаго просвѣщенія“ и общечеловѣческомъ преспѣяніи. Кирѣевскій относился къ западно-европейской культурѣ критически, видѣлъ ея „односторонность“, но въ то же время „не раздѣлялъ замѣчаемаго во многихъ презрѣнія ко всему иностранному“, а стремился къ синтезу западно-европейской и русской культуры, или, какъ выражался нѣсколько витіевато о. Сидонскій, Кирѣевскій всю жизнь занимался сличеніемъ „принятыхъ отъ Запада выводовъ просвѣщенія съ кореннымъ, вынесеннымъ изъ дѣтства убѣжденіемъ въ непоколебимости Православныхъ началъ нашей вѣры“. „Свѣтъ западнаго просвѣщенія“ не ослѣпилъ своей яркостью Кирѣевскаго, а, какъ бы преломившись и отразившись, „обратился такъ сказать на озареніе своихъ истоковъ и обличилъ предъ покойнымъ неполную доброзрачность западнаго развитія“... Работая надъ синтезомъ западно-европейской и русской культуры, Кирѣевскій стремился дать „ясность, отчетность выраженія“ живымъ убѣжденіямъ отцовъ и прадѣдовъ. Въ заключеніе протоіерей Сидонскій выражалъ надежду на то, что дѣло Кирѣевскаго не заглохнетъ съ его смертью. „Начало, и не безжизненное, положено. Иные дѣятели пойдутъ далѣе, разберутъ возбужденный вопросъ частнѣе, обсудятъ его многостороннѣе, и трудъ погребаемаго нами съ нимъ не погибнетъ“. Прот. Сидонскій, въ общемъ, очень правильно охарактеризовалъ стремленія Кирѣевскаго. Не слѣдуетъ однако думать, чтобы онъ произвелъ важное научное открытіе

или создалъ эпоху въ изученіи славянофильства: онъ повторилъ, въ сущности, лишь то, что говорили о себѣ сами славянофилы (ср. некрологъ И. В. Кирѣевскаго, написанный Хомяковымъ (III, 238—242), и еще раньше (1846 г.) некрологъ Д. А. Валуева III, 394—404). Вообще, разсматривая литературу о раннихъ славянофилахъ, очень часто трудно бываетъ опредѣлить, кто является родоначальникомъ той или иной мысли. Почти всѣ точки зрѣнія на славянофильство, развиваемыя послѣдующей литературой, были намѣчены еще ихъ современниками. Большая часть этихъ точекъ зрѣнія составляла, нужно думать, общее достояніе и передавалась изъ устъ въ уста раньше, чѣмъ была зафиксирована на бумагѣ. Этимъ объясняются отчасти цитированныя выше „общія мѣста“ въ сужденіяхъ о славянофильствѣ. Конечно, развитіе старой точки зрѣнія не есть повтореніе стараго, и я вовсе не хочу сказать, чтобы литература о славянофилахъ безпомощно топталась на одномъ мѣстѣ. Приведу нѣсколько примѣровъ, чтобы показать, какъ развивались и трансформировались подъ перомъ тѣхъ или иныхъ изслѣдователей разныя мысли о славянофильствѣ. Герценъ проводилъ мысль о томъ, что славянофильство, какъ народное чувство, существовало давно, и славянофилы, въ этомъ отношеніи, имѣютъ длинный рядъ предшественниковъ. Говоря это, Герценъ, какъ мы видѣли, просто констатировалъ фактъ, не ставя его ни въ похвалу, ни въ порицаніе славянофильству. Иначе отнесся къ той же мысли Писаревъ, обратившій ее въ полемическій пріемъ и средство для глумленія надъ славянофильствомъ. Въ статьѣ „Русскій Донъ-Кихотъ“ (соч. II, 217—238. Спб. 1904) онъ говоритъ, что основу міровоззрѣнія И. В. Кирѣевскаго составили понятія, заимствованныя отъ маменьки да нянюшки (Ib. 224); понятія, которыя раздѣляли съ Кирѣевскимъ „всѣ убогія старушки Бѣлокаменной“ (Ib. 220). Даже побывавъ заграницей, Кирѣевскій оставался неразвитымъ, наивнымъ ребенкомъ, не умѣвшимъ возвыситься надъ своими допотопными идеями.—Прот. Иванцевъ-Платоновъ писалъ, что Хомяковъ особенно замѣчателенъ тѣмъ, „что въ немъ глубже и цѣльнѣе, чѣмъ въ другихъ, людяхъ его времени и общества, отложилось то, что заложено въ глубочайшихъ основахъ православія, принятаго русскою жизнью“. Сочиненія Хомякова „представляютъ наиболѣе полное выраженіе широкой православной русской мысли, обогащенной результатами современнаго научнаго знанія“ (Прав. Обозр. 1869 г. № 1, стр. 114, 115). Изъ современныхъ ученыхъ на той же мысли остановился проф. Завитневичъ. Указывая, что Хомяковъ не вполнѣ успѣлъ выразить свою философско-богословскую систему, проф. Завитневичъ ставитъ дилемму: „Если философско-богословское міровоззрѣніе Хомякова было только его личнымъ міровоззрѣніемъ, то, конечно, настоящій Хомяковъ въ недостающихъ частяхъ его системы несомнѣнно утраченъ; если же его міровоззрѣніе было дѣломъ самобытно-оригиналь-

ной творческой дѣятельности русскаго народнаго духа, то Хомяковъ не утраченъ, ибо не утраченъ духъ, породившій его" (Завитневичъ I, 21). Разсматривая воззрѣнія Хомякова на древнюю Русь, проф. Завитневичъ останавливается на характеристикѣ одного оренбургскаго крестьянина, Аристарха Лаптева, съ которымъ проф. Завитневичъ бесѣдовалъ въ 1899 году въ Кіево-печерской лаврѣ. „Изъ бесѣды съ Лаптевымъ выносится такое впечатлѣніе, что душа его, если можно такъ выразиться, соткана изъ вѣры, смиренія и любви, при чемъ все это живетъ въ немъ не какъ актъ теоретическаго сознанія, а какъ фактъ непосредственной жизни" (Ib. I, 694, 695). Аристархъ Лаптевъ, по мнѣнію проф. Завитневича, типичный представитель русскаго народнаго благочестія, и, „несмотря на огромную разницу въ образованіи, между Хомяковымъ и Аристархомъ Лаптевымъ замѣчается поразительное сходство: Аристархъ Лаптевъ—это Хомяковъ въ зародышѣ" (Ib. I, 705). Хомяковъ—„типъ просвѣщеннаго русскаго человѣка, усвоившаго всѣ плоды новѣйшей европейской образованности, но оставшагося вѣрнымъ духовной основѣ своего народнаго характера". (Ib. I, 705). Приблизительно тоже писалъ Гершензонъ. Славянофильство „вовсе не было, какъ пытались доказать, отвлеченной теоріей, выведенной умозрительно и частью заимствованной у нѣмецкихъ мыслителей: въ немъ обрѣла себѣ голосъ народная стихія, а философская аргументація, шеллингизмъ, историческія изысканія и даже самое православіе явились только логическими подпорками для интуитивнаго знанія, въ видахъ его оправданія и доказательства ad extra. Они всѣ—и Иванъ Кирѣевскій, и Хомяковъ, и Кошелевъ, и Самаринъ—были въ своемъ мышленіи каналами, черезъ которые въ русское общественное сознаніе хлынуло вѣками накоплявшееся, какъ подземныя воды, міросознаніе русскаго народа." (Гершензонъ, Образы прошлаго, 123, 124 М. 1912). Иное освѣщеніе мысли о славянофильствѣ, какъ народномъ чувствѣ, находится въ „Очеркахъ по исторіи русской литературы XIX вѣка" Евг. Соловьева (Андреевича), авторъ которыхъ видитъ въ славянофильствѣ классовую теорію. „Съ извѣстной осторожностью на славянофильство можно смотрѣть, какъ на смутное стремленіе дворянства сохранить патріархальный бытъ Россіи, только улучшивъ его, очистивъ отъ всей грязи, которую насидѣло въ немъ чиновничество,—а вмѣстѣ съ этимъ бытомъ и свое привилегированное положеніе. Западничество съ самаго начала выбирало своихъ руководителей изъ разночинцевъ. Дворяне-западники всегда тяготѣли и тайно и явно къ славянофильству, во всякомъ случаѣ непримиримой вражды къ нему не питали и держались закраины, довольно свободно переступая границы обоихъ ученій. Это были воистину западники съ славянофильскимъ настроеніемъ, и такая черта очень поучительна" (стр. 82, 83. Спб. 1902 г.). „Съ классовой точки славянофильство—доктрина несомнѣнно барская, дворянская, барами и

дворянами формулированная и выношенная всѣмъ ихъ вѣковымъ прошлымъ" (Ib. 84).—На тѣхъ же вопросахъ остановился одинъ изъ позднѣйшихъ изслѣдователей славянофильства, Бердяевъ. „Славянофильство входитъ въ міровое движеніе „романтической" реакціи начала XIX вѣка противъ раціонализма XVIII вѣка (Н. А. Бердяевъ, „А. С. Хомяковъ", 8. М. 1912). „Наше славянофильство принадлежало этому міровому потоку, который влекъ всѣ народы къ національному самосознанію, къ органичности, къ историзму." (Ib. 8). Этотъ потокъ —романтическое движеніе. „Въ этомъ міровомъ потокѣ они сумѣли занять мѣсто своеобразное и оригинально выразить духъ Россіи и призваніе Россіи. Они—плоть отъ плоти и кровь отъ крови русской земли, русской исторіи, русской души, они выросли изъ иной духовной почвы, чѣмъ романтики нѣмецкіе и французскіе. Шеллингъ, Гегель, романтики прямо или косвенно вліяли на славянофиловъ, связывали ихъ съ европейской культурой, но живымъ источникомъ ихъ самосознанія національнаго и религіознаго была русская земля и восточное православіе, невѣдомыя никакимъ Шеллингамъ, никакимъ западнымъ людямъ. Славянофильство довело до сознательнаго, идеологическаго выраженія вѣчную истину православнаго Востока и историческій укладъ русской земли, соединивъ то и другое органически. Русская земля была для славянофиловъ прежде всего носительницей христіанской истины, а христіанская истина была въ православной Церкви" (Ib. 8, 9). По убѣжденію Бердяева, въ основѣ славянофильства лежитъ „религіозный опытъ всего русскаго народа за тысячелѣтнюю его исторію, религіозный опытъ восточнаго православія, претвореннаго въ русской душѣ. Въ основѣ славянофильства лежитъ именно руское православіе, а не византійское, особый національно-психическій типъ вѣры." (Ib. 12, 13). Но „не только восточно-православнымъ христіанствомъ жизненно питалось славянофильство, но и русскимъ бытомъ, русской деревней, историческими воспоминаніями, всѣмъ тысячелѣтнимъ укладомъ русской жизни" (Ib. 14). Русскій народный бытъ—не чисто христіанскій, а „языческо-христіанскій", и вліяніемъ этого быта объясняются нѣкоторыя слабыя стороны славянофильства, выродившіяся впослѣдствіи (конечно, не у раннихъ славянофиловъ) въ „нашъ мракобѣсный, изувѣрскій, реакціонный націонализмъ" (Ib. 17).

Высказанныя Герценомъ мысли о томъ, что славянофильство возникло отчасти вслѣдствіе недовольства современнымъ строемъ русской жизни, развивались Пыпинымъ. Русское общественное движеніе николаевскаго времени, писалъ Пыпинъ, „пошло по двумъ направленіямъ. Оба не удовлетворялись настоящимъ, но одно относилось къ нему прямо отрицательнымъ образомъ и, видя его недостатки,—безсознательность и безсиліе общества, невѣжество народа,—ожидало спасенія отъ бо́льшаго распространенія образованности, отъ ус-

военія европейскаго знанія. Другое направленіе также искало лучшаго, но отъ настоящаго бросилось къ прошедшему. Въ прошедшемъ,—которое такъ удобно отдалено отъ насъ,—оно не видѣло этого мучительнаго разлада, напротивъ, находило полное единство власти, общества и народа, господство однихъ крѣпкихъ преданій, вѣрованій и обычаевъ,—и на этомъ остановилось. Это направленіе хотѣло служить народу черезъ самый народъ: европейское образованіе, вошедшее послѣ Петра и принятое на вѣру, было фальшивое"... (Характеристики, 255, 256 изд. 3-ье).

Приведенные примѣры даютъ, надѣюсь, довольно ясное представленіе о томъ, какъ развивались разные взгляды на сущность славянофильскаго ученія.

Не останавливаясь на разборѣ того, что внесено тѣмъ или инымъ авторомъ въ изученіе славянофильства, отмѣчу самое обширное изслѣдованіе о Хомяковѣ, можетъ быть, даже превосходящее по своему объему всѣ работы о Хомяковѣ, взятыя вмѣстѣ. Я имѣю въ виду трудъ проф. В. З. Завитневича „Алексѣй Степановичъ Хомяковъ. Томъ первый. Книга I. Молодые годы, общественная и научно-историческая дѣятельность Хомякова. Кіевъ 1902. Книга II. Труды Хомякова въ области богословія. Кіевъ 1902. Томъ второй. Система философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова. Кіевъ 1913." Первый томъ труда проф. Завитневича встрѣтилъ самое сочувственное отношеніе со стороны своихъ рецензентовъ, профессоровъ петроградской духовной академіи Пальмова и Жуковича, согласно отзыву которыхъ проф. Завитневичу была присуждена степень доктора церковной исторіи (Хр. Чт. 1903 г. май—іюль, журналы совѣта). Съ ихъ мнѣніемъ въ общемъ, мнѣ кажется, можно согласиться. Слѣдуетъ особенно подчеркнуть значеніе труда проф. Завитневича, какъ литературно-біографическаго комментарія къ сочиненіямъ Хомякова и отчасти какъ справочника. Проф. Завитневичъ собралъ обширныя библіографическія свѣдѣнія о Хомяковѣ и въ значительной степени систематизировалъ идеи Хомякова, изложивъ въ порядкѣ то, что разбросано Хомяковымъ по отдѣльнымъ статьямъ. Нельзя однако не признать, что проф. Завитневичъ не совсѣмъ правильно смотритъ на своихъ предшественниковъ. Желая ознакомиться съ міросозерцаніемъ Хомякова, проф. Завитневичъ попробовалъ „было обратиться къ литературѣ предмета, но тутъ" встрѣтилось „нѣчто совершенно неожиданное. Разсматривая, въ большинствѣ случаевъ, всѣхъ славянофиловъ огуломъ, литература не находила въ нихъ ничего другого, какъ только проявленіе узкаго національнизма, при чемъ самый національнизмъ понимался въ смыслѣ „колокольнаго патріотизма" (Завитневичъ т. I, стр. II). „За серьезное изученіе славянофильства до по-

слѣдняго времени у насъ, конечно въ печати, никто не принимался. Игнорируя, сознательно или безсознательно, почти всѣ центральные пункты въ системѣ славянофильскаго ученія, авторы скользили по поверхности трактуемаго предмета, варіируя на разные лады когда-то пущенную въ обиходъ извѣстную сумму избитыхъ, опошлѣвшихъ отъ времени понятій, не давая себѣ отчета въ томъ, въ какой степени эти понятія соотвѣтствуютъ истинному положенію вещей" (Ib. стр. V). Принимая во вниманіе, что проф. Завитневичъ всепроникающимъ и общимъ началомъ ученія Хомякова считалъ начало религіозное или религіозно-философское, читатель долженъ сдѣлать выводъ, что объ этомъ до проф. Завитневича никто не говорилъ. Между тѣмъ, напримѣръ, Ю. Ѳ. Самаринъ указывалъ, что изъ всего, написаннаго Хомяковымъ, богословскія сочиненія „выступаютъ какъ самые важные, самые полные, капитальные труды его". (Соч. Хомякова II, стр. I). „Въ чемъ же именно объединялись у него умъ и воля и какъ ближе опредѣлить эту отличительную черту Хомякова? На этотъ вопросъ можно отвѣтить тремя словами: Хомяковъ жилъ въ Церкви" (Ib. стр. X). Пановъ указывалъ, что въ основѣ взглядовъ славянофиловъ на исторію, политику, искусство лежитъ опредѣленное философское міровоззрѣніе, и для правильнаго сужденія о славянофильствѣ необходимо „по достоинству оцѣнить ихъ философско-теоретическія основанія" (Ж. М. Н. П. 1880 г. № 11). Д. Ѳ. Самаринъ въ статьѣ „Поборникъ вселенской правды" писалъ: „Ни вообще въ національномъ, ни исключительно въ русскихъ началахъ славянофилы не полагали критерія истины. Они признавали критеріемъ истины ту безусловную истину, которая повѣдана всему человѣчеству и живетъ во вселенской церкви". Ставя „вѣру, какъ начало объективное, общеобязательное, выше всего, славянофилы придавали и народности значеніе не самой по себѣ, а только какъ органу, призванному осуществить въ жизни ученіе Христа" (Новое Время $18\frac{20}{II}90$, № 5021). При желаніи число такихъ цитатъ можно было бы значительно увеличить. Проф. Завитневичъ говоритъ, что до него за серьезное изученіе славянофильства никто не принимался. На чемъ основано это утвержденіе? Если предшественники проф. Завитневича только повторяли опошлѣвшія понятія, то можно думать, что самъ проф. Завитневичъ либо выскажетъ совершенно новыя понятія, либо не будетъ писать вовсе. Ни того, ни другого не случилось. „Если бы отъ насъ потребовали немногими словами охарактеризовать Хомякова, мы назвали бы его великимъ альтруистомъ (т. I стр. IX.). Хомяковъ клалъ любовь „въ основу не только христіанской этики, но и христіанской метафизики" (Ib. стр. VIII) „Если духъ философіи Хомякова охарактеризовать однимъ словомъ, то ее можно назвать философіей любви" (Ib. т. II стр. XII). Такъ пишетъ проф. Завитневичъ. А вотъ что говорилъ Гиляровъ-Платоновъ еще въ 1860 году: „Если бы спросили меня, какъ вкратцѣ выразить воз-

зрѣнія Хомякова, я бы отвѣчалъ однимъ словомъ: любовь. Любовь—это, дѣйствительно, первое и послѣднее слово, къ которому сводились всѣ его убѣжденія. Въ любви Хомяковъ признавалъ не только высшее начало дѣятельности въ практическомъ смыслѣ, но и высшее начало знанія, единственное твердое обезпеченіе истины" (Сборникъ сочиненій II, 44. М. 1900). Аналогичныя параллели, хотя, можетъ быть, и менѣе яркія—не рѣдкость. Нельзя сомнѣваться, что проф. Завитневичъ не списывалъ и даже не заимствовалъ мыслей у своихъ предшественниковъ, а высказывалъ сужденія о Хомяковѣ послѣ долгой самостоятельной работы; но приведенные факты позволяютъ признать, что проф. Завитневичъ былъ не вполнѣ справедливъ не только къ своимъ противникамъ, какъ это отмѣтилъ еще Пыпинъ (В. Е. 1902, № 5, стр. 404—407), но и къ своимъ единомышленникамъ.—На стр. VI перваго тома проф. Завитневичъ значительно смягчаетъ свой рѣзкій отзывъ объ изслѣдователяхъ славянофильства. „Нельзя сказать, чтобы у насъ не было попытокъ къ опроверженію" неправильныхъ взлядовъ на славянофильство, но опроверженія „никогда ни къ чему не приводили", между прочимъ, потому, что „на однѣ отрывочныя выдержки изъ славянофильскихъ сочиненій они отвѣчали другими такими же отрывочными выдержками". Итакъ, проф. Завитневичъ въ концѣ концовъ не отрицаетъ, что и до него высказывались правильныя мнѣнія о славянофильствѣ, но они не были достаточно развиты и аргументированы. Съ такимъ ограничительнымъ толкованіемъ словъ проф. Завитневича можно согласиться, но отсюда еще очень далеко до признанія, что славянофильства никто не изучалъ серьезно. Никто, надѣюсь, не станетъ отрицать, что трудъ проф. Завитневича—результатъ вполнѣ серьезнаго изученія, но можно ли утверждать, что хотя одинъ вопросъ проф. Завитневичъ выяснилъ въ такой степени, что послѣдующимъ изслѣдователямъ нѣтъ нужды къ нему возвращаться? Не думаю. Приступая къ своему труду, проф. Завитневичъ желалъ представить „посильный опытъ возможно полнаго и всесторонняго изученія Хомякова" (Ib. т. I стр. VII, VIII), не только изложивъ идеи Хомякова, но и критически оцѣнивъ ихъ (Ib. стр. VIII). Объективно-научная критическая оцѣнка всѣхъ идей Хомякова потребовала бы столь обширныхъ спеціальныхъ знаній въ области чуть ли не всѣхъ гуманитарныхъ наукъ, обладать которыми одному человѣку едва ли возможно. Вполнѣ понятно, что проф. Завитневичъ такой оцѣнки не даетъ (справедливость требуетъ отмѣтить, что онъ ея не обѣщалъ). Говоря, напр., о запискахъ о всемірной исторіи Хомякова, проф. Завитневичъ пишетъ: „Полная, всесторонняя, научно-критическая оцѣнка этого огромнаго по объему и богатаго по мыслямъ труда Хомякова возможна лишь въ отдѣльной спеціальной монографіи и въ нашу задачу входить не можетъ" (Ib. 431). Сравнительно подробно Завитневичъ говоритъ объ общихъ историческихъ воззрѣніяхъ Хомякова, объ его истори-

ческой методологіи. Проф. Завитневичъ пересказываетъ теоретическіе взгляды Хомякова и, стараясь опредѣлить мѣсто Хомякова въ русской исторіографіи, сопоставляетъ ихъ съ мыслями важнѣйшихъ русскихъ историковъ, главнымъ образомъ Соловьева, Грановскаго и Бестужева-Рюмина. Проф. Завитневичъ считаетъ, что „Хомяковъ въ методологическомъ отношеніи, въ области теоретической, былъ у насъ однимъ изъ завершителей того круга идей, которыя поставили русскую исторіографію на современную намъ высоту“ (Ib. 655, 656). Между прочимъ, проф. Завитневичъ указываетъ, что Хомяковъ „былъ первымъ у насъ представителемъ „исторической школы“ (Ib. 398, 399). Не обсуждая вопроса о правильности этого мнѣнія, укажу, что пріоритетъ историческихъ идей Хомякова даже на русской почвѣ не можетъ быть рѣшенъ однимъ сопоставленіемъ съ корифеями русской исторіи: не только славянофилы, но и современные Хомякову западники рѣшали богословскія и религіозныя проблемы на почвѣ исторіи, высказывая порой воззрѣнія, очень близкія къ Хомякову.—Какъ и слѣдовало ожидать, проф. Завитневичъ, критикуя идеи Хомякова, наибольшее вниманіе удѣляетъ его взглядамъ на русскую исторію, частью соглашаясь съ ними, частью внося поправки. Это, а также замѣчанія объ отношеніи Хомякова къ Западной Европѣ,—едва ли не самый интересный элементъ труда проф. Завитневича; но все же его критика, хотя и обставленная фактами, носитъ, на мой взглядъ, скорѣе субъективно-философскій, чѣмъ объективно-научный характеръ: нельзя сказать, чтобъ проф. Завитневичъ достаточно подробно освѣтилъ отношеніе идей Хомякова къ фактамъ русской исторіи. Я говорю это не въ упрекъ почтенному изслѣдователю, а лишь для иллюстраціи того, что „серьезность“ работы и законченное рѣшеніе вопроса—понятія не тождественныя.—Пренебрежительное отношеніе проф. Завитневича къ своимъ единомышленникамъ могло оказать больше вліянія на сужденіе проф. Завитневича о своей работѣ, чѣмъ на самую работу; но пренебрежительное отношеніе къ противникамъ отразилось, нужно думать, на нѣкоторыхъ особенностяхъ его труда. Какъ извѣстно, славянофильство вызывало различныя, порой діаметрально-противоположныя сужденія. Славянофиловъ обвиняли въ ненависти къ западу, въ узкомъ національнизмѣ и т. п. Такіе взгляды проф. Завитневичъ считаетъ результатомъ невѣжества (т. I, стр. III), и, понятно, не останавливается подробно на вопросѣ о томъ, чѣмъ они вызваны. Между тѣмъ, слѣдуетъ признать, что причина ошибочныхъ взглядовъ на славянофиловъ лежитъ въ значительной степени въ особенностяхъ ихъ сочиненій (ср. В. Е. 1902 г. № 5, стр. 407). Пока мы не вскроемъ эти особенности, литературная физіономія Хомякова не обрисуется съ полной ясностью; многіе оттѣнки его мыслей не войдутъ въ поле нашего зрѣнія. На мой взлядъ, міросозерцаніе Хомякова представляетъ очень стройную систему, но отсюда еще не значитъ, чтобы онъ

никогда не давалъ повода къ тѣмъ упрекамъ, которые расточали западники. Отмѣтить эти литературныя особенности Хомякова и показать, въ какомъ отношеніи онѣ находятся къ основному направленію его мысли,— существенная задача изслѣдователя. Проф. Завитневичъ едва ли могъ интересоваться рѣшеніемъ указанной задачи и поступалъ вполнѣ послѣдовательно, разъ онъ считалъ, что мнѣнія и аргументы его оппонентовъ не заслуживаютъ серьезнаго разсмотрѣнія. Вообще, мнѣ кажется, что, *излагая* мысли Хомякова, проф. Завитневичъ пользовался не вполнѣ цѣлесообразнымъ методомъ. Обиліе цитатъ, механическая передача мыслей Хомякова въ трудѣ проф. Завитневича часто господствуетъ надъ ихъ разъясненіемъ.—Во второмъ томѣ своего труда проф. Завитневичъ привелъ „въ систему“ (стр. VII) разбросанныя въ разныхъ статьяхъ философско-богословскія идеи Хомякова. Такимъ образомъ получились пять связныхъ очерковъ: „критика началъ нѣмецкой философіи школы Канта“; „гносеологія“; „онтологія“; „ученіе о церкви“; „критика началъ западныхъ исповѣданій“. Проф. Завитневичъ представилъ также „опытъ восполненія недостающихъ частей системы“ Хомякова (стр. X). Не отрицая возможности недочетовъ въ этомъ „восполненіи,“ проф. Завитневичъ увѣряетъ, что онъ „вполнѣ понялъ духъ философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова“ (стр. IX). Сначала проф. Завитневичъ предполагалъ сопровождать систематизацію философско-богословскихъ воззрѣній Хомякова ихъ критической оцѣнкой, но затѣмъ онъ отказался отъ этой мысли. Проф. Завитневичъ полагаетъ, что „послѣ того, какъ воззрѣнія Хомякова выяснены и приведены въ систему, произвести ихъ критику спеціалисту уже дѣло нетрудное; тогда какъ для простого историка такая работа потребовала бы нѣкоторой предварительной подготовки, второй спеціализаціи“ (стр. X).

Уже изъ разсмотрѣннаго выше матеріала видно, сколь разнообразныя сужденія вызывало славянофильство. Подводя итоги сказанному, можно представить приблизительно слѣдующую схему:

1. Славянофильство—любовь къ русской старинѣ:

a) реставрація старины;

b) идеализація старины;

c) изслѣдованіе старины съ цѣлью опредѣленія идеаловъ современной жизни.

2. Славянофильство—любовь къ славянскому міру.

3. Славянофильство –недовольство современной русской жизнью.

4. Славянофильство—нѣмецкій романтизмъ и нѣмецкая философія

5. Славянофильство—русское народное чувство:

a) узкій націонализмъ, или старообрядчество (національная исключительность, національная гордость и т. п.);

b) міросозерцаніе русскаго народа;

с) воззрѣніе отдѣльныхъ классовъ народа.

6, Славянофильство—православное богословіе (вселенское или русское религіозное сознаніе).

Перечисленные тезисы (при желаніи число ихъ можно было бы значительно увеличить) высказывались, обыкновенно, не отдѣльно, а въ большемъ или меньшемъ соединеніи другъ съ другомъ. Мнѣ кажется, нѣтъ необходимости безусловно отвергать ни одно изъ высказанныхъ мнѣній. Нѣкоторыя, впрочемъ, нуждаются въ существенныхъ поправкахъ. Нельзя, напр., говорить, что славянофилы ненавидѣли Западъ, но мы будемъ правы, если скажемъ, что они рѣзко критиковали нѣкоторыя стороны западно-европейской культуры. Славянофильство—теченіе, дѣйствительно, въ высшей степени сложное, и для правильнаго пониманія его важно уяснить, представляетъ ли славянофильство безсвязный конгломератъ различныхъ идей и противорѣчивыхъ стремленій, или же оно—стройная и законченная система, объединенная какимъ-нибудь однимъ или нѣсколькими принципами, система, въ которой болѣе или менѣе ясно вырисовываются главныя части и обусловленныя ими детали. Кажется, почти всѣ писавшіе о славянофилахъ склонялись къ мысли о томъ, что славянофильство—не конгломератъ, а система, хотя и весьма существенно расходились по вопросу о ея послѣдовательности и особенно по вопросу о ея центральномъ или исходномъ пунктѣ. Одни выдвигали на первый планъ любовь къ старинѣ, ненависть къ западу и т. п.; другіе—религіозныя идеи. Въ слѣдующей главѣ своего труда я остановлюсь на вопросѣ о томъ, почему основной, центральной идеей Хомякова должно быть признано его ученіе о церкви. Такимъ образомъ, моя работа въ значительной степени будетъ состоять въ прямомъ или косвенномъ опроверженіи тѣхъ мнѣній, которыявидѣли сущность ученія славянофиловъ въ ихъ соціально-политическихъ или націоналистическихъ идеяхъ. Главный представитель этой группы взглядовъ—Вл. Соловьевъ.

Непосредственное отношеніе къ моей темѣ имѣетъ статья Вл. Соловьева „Славянофильство и его вырожденіе“, приложеніе къ этой статьѣ и „Новая защита стараго славянофильства (отвѣтъ Д. Ѳ. Самарину).“ Не останавливаясь на мелочахъ, Соловьевъ вскрывалъ внутреннія противорѣчія славянофильскаго ученія, отмѣчая, какъ они отражались въ послѣдующихъ судьбахъ русской мысли. При этомъ Соловьевъ не имѣлъ въ виду систематически излагать ученіе раннихъ славянофиловъ, а занимался, „главнымъ образомъ, принципіальною критикою нашего націоналистическаго движенія“ (Вл. Соловьевъ, т. V, 242) Насколько Соловьевъ былъ правъ въ обличеніи современныхъ ему націоналистовъ-обскурантовъ, меня въ данномъ случаѣ не интересуетъ вовсе. Что же касается раннихъ славянофиловъ, то, не отрицая правильности отдѣльныхъ мыслей Соловьева (напр. кри-

тики взгляда К. Аксакова на взаимоотношеніе правительства и народа), слѣдуетъ признать, что его критика въ цѣломъ невѣрна, такъ какъ основана на совершенно произвольныхъ предпосылкахъ и утвержденіяхъ. Обращаютъ на себя вниманіе отдѣльныя мѣста статей Соловьева. Такъ, онъ писалъ, что съ 1853 года наступаетъ „новый фазисъ славянофильской дѣятельности“ (166). „Циркуляръ министра внутреннихъ дѣлъ, разъяснившій тогда несовмѣстимость бороды съ дворянскимъ мундиромъ... сразу и навсегда положилъ конецъ тому фазису славянофильства, въ которомъ вопросъ о „русскомъ направленіи“ сливался съ вопросомъ о русскомъ платьѣ“. „Вмѣсто бытовой борьбы противъ нашего домашняго западничества на почвѣ сюртуковъ и кафтановъ, выступаетъ теперь на первый планъ духовная борьба противъ самого настоящаго Запада на почвѣ религіозной“ (166, 167). Эти слова неточны. Первая богословская брошюра, напечатанная Хомяковымъ заграницей, относится дѣйствительно къ 1853 году, но и раньше этого времени Хомяковъ велъ переписку съ Пальмеромъ. Еще въ первой половинѣ сороковыхъ годовъ Хомяковъ написалъ „Опытъ катихизическаго изложенія ученія о церкви“ (ср. Завитневичъ, т. I, глава VII). Такимъ образомъ, выступленіе Хомякова съ полемической брошюрой именно въ 1853 году—простая случайность, отнюдь не свидѣтельствующая о какомъ-либо внутреннемъ переломѣ славянофильства. Къ тому же post hoc non propter hoc. Если Соловьевъ имѣлъ какія-либо основанія ставить въ причинную связь выступленіе славянофиловъ противъ католичества и протестантства съ запрещеніемъ носить бороду, то онъ долженъ былъ указать ихъ. Вѣдь Соловьевъ не могъ не понимать, что своими словами онъ бросалъ порядочный комъ грязи въ славянофиловъ. Что за дѣти славянофилы! Сначала на стѣнку лѣзли изъ-за бороды, а когда запретили, —нашли себѣ другое занятіе, начавъ ругать римскаго папу. Послѣднее имъ очень понравилось и заставило забыть про бороду. „Когда нѣсколько лѣтъ спустя всѣмъ русскимъ поданнымъ возвращено было право облекаться въ какую угодно, хотя бы азіатскую одежду, славянофильство этимъ правомъ уже не воспользовалось“ (166). —Опровергая мысль Хомякова о томъ, что „протестантство есть необходимое логическое послѣдствіе католичества, и что на почвѣ восточнаго православія ничего подобнаго явиться не могло,“—Вл. Соловьевъ ссылается на русскій расколъ и указываетъ, что „самъ же Хомяковъ въ другихъ случаяхъ настаиваетъ на томъ, что сущность всѣхъ религіозныхъ заблужденій состоитъ не въ умственныхъ мотивахъ и не въ отвлеченныхъ формулахъ, а въ нравственномъ актѣ отдѣленія отъ церковнаго единства, въ чемъ наши раскольники ничѣмъ не отличаются отъ западныхъ“ (171). Между тѣмъ, Хомяковъ очень настойчиво проводитъ мысль о томъ, что католичество—ересь или расколъ особаго рода, „ересь противъ догмата о существѣ Церкви, противъ ея вѣры

въ самое себя" (Соч. Хомякова II, 66). Всѣ древнія ереси, „искажая догматическое преданіе," „заявляли притязаніе на вѣрность преданію" (II, 66). „Романизмъ началъ съ того, что поставилъ независимость личнаго или областного мнѣнія выше вселенскаго единовѣрія", а протестанство было „только продолженіемъ той же ереси" (II, 66). Вполнѣ понятно, что нашъ расколъ не имѣлъ ничего общаго съ тѣмъ, что Хомяковъ считалъ сущностью католичества и протестантства.—Въ богословскихъ сочиненіяхъ Хомякова Вл. Соловьевъ видѣлъ „скорѣе игру ума, нежели серьезное отношеніе къ церковному вопросу" (соч. V, 235), между прочимъ, потому, что Хомяковъ предлагалъ „обличеніе западной церкви, основанное на двухъ взаимно-уничтожающихъ другъ друга обвиненіяхъ, изъ коихъ одно (раціонализмъ) вымышленно, а другое (принципъ авторитета) одинаково примѣнимо ко всѣмъ установленнымъ или оффиціальнымъ церквамъ" (Ib. 235). Раціонализмъ въ смыслѣ признанія, что каждое личное мнѣніе—окончательный критерій религіозной истины, противоположенъ, по своей сущности, принципу авторитета. Это внѣ всякаго сомнѣнія. Но развѣ не бываетъ, что двѣ противоположныя идеи уживаются въ душѣ одного человѣка, и онъ дѣйствуетъ непослѣдовательно, подчиняясь то одной, то другой. Къ тому же Хомяковъ очень опредѣленно указываетъ, что католики, введя Filioque въ символъ вѣры подъ вліяніемъ начала раціоналистическаго своеволія (ср. II, 72), какъ бы сами испугались послѣдствій своего поступка и для предотвращенія религіозной анархіи создали теорію папскаго авторитета (см. напр., II, 51).—Разсмотрѣніе всѣхъ частныхъ дефектовъ статей Вл. Соловьева заняло бы слишкомъ много мѣста. Перехожу къ главному. Соловьевъ былъ, въ общемъ, правъ, признавая, что въ славянофильствѣ есть и „вселенскіе" и національстическіе элементы, но, не ограничиваясь констатированіемъ этого факта, Соловьевъ утверждалъ, что *сущность* славянофильства—въ узкомъ національзмѣ, а вселенскіе идеалы и даже религіозныя идеи славянофиловъ вообще—лишь „прикрасы". „Настоящее зерно" славянофильской доктрины есть „преклоненіе передъ татарско-византійскою сущностью мнимаго русскаго идеала" (Соч. V, 195). Обличая грѣхи и недостатки русской жизни, славянофилы надѣвали на свое ученіе лишь „искусственныя прикрасы и усложненія, болѣе рекомендующія нравственное чувство и образованность „московскихъ пророковъ", нежели ихъ логику" (Ib. 195). „Исторія славянофильства, по мнѣнію Соловьева, есть лишь постепенное обличеніе той внутренней двойственности непримиренныхъ и непримиримыхъ мотивовъ, которая съ самаго начала легла въ основу этого искусственнаго движенія. Кто-то изъ русскихъ писателей довольно хорошо выразилъ эту роковую для славянофиловъ двойственность, назвавъ ихъ археологическими либералами. Прежде всего, славянофилы хотѣли бороться противъ Петровской реформы,

противъ западно-европейскихъ началъ — во имя древней, московской Руси. Но, рядомъ съ этимъ реакціонно-археологическимъ мотивомъ, столь же существенный интересъ имѣла для нихъ прогрессивно-либеральная борьба противъ дѣйствительныхъ золъ современной имъ Россіи, той Россіи, которая, по словамъ Хомякова, была—

Въ судахъ черна неправдой черной
И игомъ рабства клеймена,—

въ которой—по словамъ И. Аксакова—

Сплошного зла стоитъ твердыня,
Царитъ безсмысленная ложь.

Тутъ не было бы никакого противорѣчія, если бы все это русское зло было у насъ произведеніемъ европейской образованности, еслибы оно не существовало въ Россіи до Петра, и еслибы противъ него можно было бороться во имя какихъ-нибудь особыхъ „русскихъ началъ“. Но на самомъ дѣлѣ, все было какъ разъ наоборотъ. „Клеймо рабскаго ига“ и „черная неправда судовъ“ были прямымъ наслѣдіемъ старой московской Руси, остаткомъ до-Петровскаго времени, и бороться противъ этихъ самобытно-русскихъ явленій славянофиламъ приходилось вмѣстѣ съ западниками во имя чужихъ, европейскихъ идей“ (Ib. 163). Оставляя въ сторонѣ вопросъ, почему борьба съ неправдой въ судахъ и рабствомъ возможна только во имя европейскихъ идей, и почему неправда въ судахъ и рабство—самобытно-русскія, а не интернаціональныя явленія, обращу вниманіе на слѣдующее: Соловьевъ былъ бы правъ въ своемъ обличеніи славянофильства только въ томъ случаѣ, если бы славянофилы обязались, во что бы то ни стало, защищать древнюю Русь и при томъ защищать въ „ея имя“, а не во имя христіанства. Между тѣмъ, самъ Соловьевъ признавалъ, что „изо всего московскаго кружка только одинъ Константинъ Аксаковъ, по исключительно-отвлеченному характеру своего ума, могъ серьезно вѣрить въ превосходство древне-русскихъ учрежденій и формъ жизни. Только ему одному могло казаться, какъ иронически сообщаетъ его братъ, „что старинная администрація была превосходна, что внутреннія таможни между городами—прелесть, верхъ финансовыхъ соображеній, что кормленіе воеводъ—идеалъ справедливости“. За подобные взгляды къ нему въ ближайшемъ кругу относились какъ къ взрослому ребенку“ (Ib. 165). А разъ такъ, то почему же Соловьевъ считаетъ, что славянофилы, ради стройности и послѣдовательности своей системы, должны были идеализировать все въ древне-русской жизни, а когда порицали, то впадали въ противорѣчіе? Не правильнѣе ли признать, что сущность славянофильства, его „настоящее зерно,“—вселенскіе идеалы правды и добра, вообще религіозныя идеи славянофиловъ, и что славянофилы были вполнѣ послѣдовательны, порицая все, что этимъ идеямъ противорѣчило, и восхваляя то, что (дѣйствительно или только въ воображеніи славянофиловъ) этимъ идеямъ соотвѣт-

ствовало. Какимъ путемъ Соловьевъ дошелъ до своихъ утвержденій? Признавая, что „старые славянофилы не были исключительными націоналистами, что они также проповѣдывали вселенскія христіанскія идеи правды и добра",—Соловьевъ писалъ: „но почему... считаю я эти благородныя идеи за прикрасы, за „краски чуждыя"? Да именно потому, что онѣ „съ годами спадаютъ ветхой чешуей." Національно-политическая идея славянофиловъ пребываетъ и дѣйствуетъ до нынѣ въ новыхъ формахъ, а ихъ универсально-христіанскій идеалъ оказался пропавшимъ безъ вѣсти" (Ib. 241). Такое доказательство не нуждается въ опроверженіи (ср. Ib. 460 и др.): развѣ можно судить о міросозерцаніи мыслителя только по тому примѣненію, какое сдѣлали изъ его ученія преемники и продолжатели. Повидимому, однако, у Соловьева были и другіе аргументы, побуждавшіе его видѣть сущность славянофильства въ націонализмѣ. Главный изъ нихъ: сами славянофилы объявляли себя борцами за „русскія начала". „Та доктрина, которая сама себя опредѣлила какъ русское направленіе и выступила во имя русскихъ началъ, тѣмъ самымъ признала, что для нея всего важнѣе, дороже и существеннѣе національный элементъ, а все остальное, между прочимъ и религія, можетъ имѣть только подчиненный и условный интересъ" (Ib. 167). Это утвержденіе опять произвольно. Вмѣсто логическихъ умозаключеній лучше было бы опредѣлить, что сами славянофилы понимали подъ русскими началами, въ какой связи въ принципѣ и на практикѣ съ этими началами стоитъ ихъ религія. Хомяковъ прямо говорилъ, что основное начало каждаго народа—его вѣра, ergo русское начало—православіе.

ГЛАВА II.

Основная идея Хомякова.

§ 4. Къ вопросу объ исходномъ пунктѣ міросозерцанія Хомякова.

Если мы, говоря о системѣ міросозерцанія Хомякова, будемъ оперировать отдѣльными цитатами, намъ трудно будетъ дойти до истины. Слова Хомякова, какъ мнѣ кажется, не всегда точно и правильно соотвѣтствовали его мысли. Въ началѣ второй части Записокъ о всемірной исторіи Хомяковъ говоритъ: „Крохоборная и щепетильная критика нашего времени объявила споръ противъ древности книгъ, приписанныхъ преданіемъ законодателю народа еврейскаго. Безполезно бы было разбирать, какими тайными страстями руководились германскіе ученые и до какой степени нападеніе ихъ объясняется и оправдывается направленіемъ, даннымъ протестантству его первыми основателями. Нѣтъ и быть не можетъ неоспоримаго свидѣтельства для грубаго формализма, утратившаго чувство внутренней истины человѣческой, и такова ученость всего современнаго Запада; но для безпристрастнаго и просвѣщеннаго взгляда признаки несомнѣнной древности книгъ моисеевыхъ ясны и неоспоримы“ (VI, 1, 2). Итакъ, вся ученость Запада утратила „чувство внутренней истины человѣческой“; взгляду „всего современнаго Запада“ противополагается взглядъ безпристрастный и просвѣщенный. Неужели Хомяковъ дѣйствительно думалъ, что на Западѣ отсутствуютъ просвѣщенные взгляды? Конечно, нѣтъ. Онъ признавалъ высокое развитіе просвѣщенія на Западѣ, считая, что западные народы далеко подвинули человѣчество „по путямъ разумнаго просвѣщенія“ (I, 4). Мало того, Хомяковъ даже утверждалъ, что одной западно-европейской странѣ „принадлежитъ до сихъ поръ безспорно первое мѣсто въ лѣстницѣ просвѣщенія“ (V, 175). Дѣлать выводы на основаніи точнаго смысла цитированныхъ словъ Хомякова было бы такъ же несправедливо, какъ и утверждать, что Хомяковъ не считалъ русскаго народа просвѣщеннымъ, ибо въ одномъ мѣстѣ онъ выразился, что германская семья заключаетъ въ себѣ „всѣ просвѣщенные народы міра“ (V, 12).

Въ цитированномъ отрывкѣ Хомяковъ скорѣй всего просто неудачно выразилъ свою мысль. Но дыма безъ огня не бываетъ. Допустимъ, Хомяковъ обмолвился, все же и обмолвка эта характерна. Трудно предположить, чтобы глубоко вѣрующій человѣкъ „обмолвился“ на счетъ того, что нѣтъ Бога. Хомяковъ дѣйствительно рѣзко критиковалъ современное ему направленіе западно-европейской исторической науки, обвиняя ее въ формализмѣ, или грубомъ партикуляризмѣ (см., напр., I, 36 и др.).

Записки о всемірной исторіи не предназначались для печати, но и въ своихъ печатныхъ статьяхъ Хомяковъ иногда говорилъ такъ, что, на первый взглядъ, могло казаться, будто онъ отождествлялъ все хорошее съ славянскимъ, а все дурное съ западно-европейскимъ. Въ статьѣ „Вмѣсто введенія“ къ сборнику Валуева Хомяковъ писалъ: „Чехія, Моравія и менѣе чисто славянскіе ляхи подчинились римскому дбору, забывъ своихъ первыхъ учителей, не льстившихъ гордости человѣческихъ страстей и не обѣщавшихъ никакихъ наградъ, кромѣ небесныхъ. Римъ исказилъ начало духовное, Германія исказила начало общинное. Къ счастію, соблазны Запада не проникли въ Россію, Сербію и Болгарію, области, далекія отъ міра германскаго“ (III, 137). Такимъ образомъ, Западъ выступаетъ въ роли соблазнителя славянъ, исказителя ихъ хорошихъ началъ. Конечно, Хомяковъ говоритъ о дурномъ дѣйствіи Запада на славянъ, строго ограниченномъ временемъ и мѣстомъ. Нѣкоторыя стороны западно-европейской культуры оказали дурное вліяніе на часть славянъ въ извѣстную пору ихъ развитія—таковъ точный смыслъ словъ Хомякова. Вопроса о западно-европейской культурѣ въ цѣломъ онъ въ данномъ случаѣ не затрагиваетъ вовсе. Кто сталъ бы обобщать такія мысли Хомякова о Западѣ, кто сталъ бы говорить, что онъ, вообще, смотрѣлъ на Западъ, какъ на искусителя и соблазнителя, тотъ допустилъ бы явную логическую ошибку. Однако, вполнѣ понятно, почему въ такую именно ошибку впадали современные Хомякову западники. Прежде всего, если мы, „люди XX-го вѣка“, сравнительно спокойно говоримъ объ отношеніи русской культуры къ западно-европейской, то „люди сороковыхъ годовъ“ были почти совершенно лишены этой возможности. Въ то время вопросъ о взаимоотношеніи Россіи и Запада былъ самымъ острымъ, самымъ боевымъ публицистическимъ вопросомъ. Малѣйшее порицаніе Запада казалось опаснымъ, такъ какъ могло побуждать русское правительство принимать еще болѣе суровыя мѣры для стѣсненія русской мысли. Наконецъ, о русскихъ началахъ, о вредномъ вліяніи Запада и т. п. говорили не одни славянофилы. О томъ же писалъ и журналъ „Маякъ“, доходившій до отрицанія всякаго значенія даже Пушкина. Разница между „Маякомъ“ и Хомяковымъ огромна, но Хомяковъ мало заботился о томъ, чтобы разъяснять обществу эту разницу.

Изъ Западной Европы, какъ и изъ всякаго другого отвлеченнаго и неотвлеченнаго понятія, можно, при желаніи, сдѣлать и фетишъ и пугало. Хомяковъ не дѣлалъ ни того, ни другого. Что онъ не преклонялся безусловно предъ Западной Европой, это ни у кого не вызывало сомнѣнія. Слѣдуетъ только отмѣтить, что Хомяковъ вполнѣ послѣдовательно боролся съ преклоненіемъ предъ Западной Европой. Почти въ каждой изъ своихъ болѣе или менѣе крупныхъ статей, печатавшихся въ Россіи, Хомяковъ нападалъ на наше ученическое отношеніе къ Западной Европѣ. Хомяковъ доказывалъ, „что пора и нашему мышленію освободиться; что пора намъ рабствовать только истинѣ, а не авторитету западной личности“ (I, 16). Онъ высмѣивалъ „довѣрчивое поклоненіе, съ которымъ мы до сихъ поръ слѣдимъ за западною европейскою образованностію“ (I, 17), а также то, что „мы еще не осмѣлились ни разу хоть вѣжливо, хоть робко, хоть съ полусомнѣніемъ спросить у Запада: все ли то правда, что онъ говоритъ? все ли то прекрасно, что онъ дѣлаетъ?“ (I, 13). Хомяковъ негодовалъ по поводу того, что мы, перенимая все безъ разбора отъ Западной Европы, „рабски преклоняемъ колѣна предъ своими кумирами“ (I, 33); что мы предпочитаемъ „тяжелому труду изысканій легкое и дешевое пользованіе трудами Запада“ (I, 77).

Мысль о томъ, что Хомяковъ не относился къ Западной Европѣ безусловно отрицательно, требуетъ поясненій. Изъ сочиненій Хомякова можно привести нѣсколько очень яркихъ цитатъ, въ которыхъ онъ говорилъ о своемъ уваженіи къ западно-европейской культурѣ и выставлялъ на видъ заслуги Запада предъ человѣчествомъ. „Есть невольное, почти неотразимое обаяніе въ этомъ богатомъ и великомъ мірѣ западнаго просвѣщенія“ (I, 12). Кеплеръ, Ньютонъ, Лейбницъ, Кювье—великіе подвижники мысли (I, 35). Гегель—великій умъ, великій мыслитель (I, 37). „Благоговѣніе передъ высокимъ развитіемъ просвѣщенія, хотя неполнаго и болѣзненнаго на Западѣ, и передъ жизнію, изъ которой оно возникло, свидѣтельствуетъ о высокихъ стремленіяхъ и требованіяхъ души“ (I, 43, 44). Пользоваться знаніями Запада „и говорить объ нихъ съ неблагодарнымъ пренебреженіемъ было бы не только неразумно, но и нечестно“ (I, 257). Германская философія—„добрая школа для ума“ (III, 219). „Нѣтъ мыслителя, который могъ бы говорить объ ней иначе, какъ съ благоговѣйною признательностію, и счастливыми мы назовемъ тѣхъ людей, которые закалили свои діалектическія силы въ холодныхъ, но крѣпкихъ струяхъ кантовскаго ученія“ (I, 271). При желаніи число такихъ цитатъ можно значительно увеличить, но все же онѣ остаются лишь небольшими островками среди тѣхъ статей, гдѣ Хомяковъ возставалъ противъ рабства нашей интеллигенціи предъ Западомъ и доказывалъ „всю шаткость и безплодность духовнаго міра на Западѣ“ (I, 67). Выражаютъ ли приведенныя цитаты дѣйствительное отношеніе Хомякова къ

западно-европейской культурѣ или же это своего рода вынужденная уступка, вызванная обвиненіями славянофиловъ въ обскурантизмѣ или какими-либо другими причинами? Сравнительно незначительный объемъ отрывковъ изъ сочиненій Хомякова, въ которыхъ онъ отмѣчаетъ свое уваженіе къ Западной Европѣ, нисколько не говоритъ противъ глубины и постоянства этого чувства въ душѣ Хомякова. Хомяковъ, какъ мнѣ приходилось указывать раньше, никогда не пытался излагать свое міросозерцаніе въ законченной системѣ. Онъ всегда писалъ по тѣмъ или инымъ поводамъ. Основнымъ поводомъ, вызвавшимъ большую часть статей Хомякова, было рабское, по его мнѣнію, отношеніе нашей интеллигенціи къ Западной Европѣ. Вполнѣ понятно, что Хомяковъ долженъ былъ подробно развивать мысли о недостаткахъ западно-европейской культуры и о вредѣ ученичества, умственнаго рабства вообще. О своемъ уваженіи къ Западу или о его достоинствахъ Хомяковъ могъ говорить лишь мимоходомъ. Подробно развивать и аргументировать эти мысли Хомякову не представлялось нужнымъ уже потому, что онъ считалъ ихъ общепризнанными. Ясность и опредѣленность декларацій Хомякова о положительныхъ сторонахъ западно-европейской культуры служитъ серьезнымъ аргументомъ въ пользу того, что самъ Хомяковъ на этотъ счетъ не испытывалъ никакихъ колебаній. Наконецъ, легко видѣть, что уваженіе къ западно-европейской культурѣ было связано со всѣмъ направленіемъ ума и воли Хомякова. Самъ онъ сознательно и творчески усвоилъ западно-европейскую культуру въ ея высшихъ проявленіяхъ: наукѣ и философіи. Хомяковъ путешествовалъ по Западной Европѣ, читалъ много книгъ на иностранныхъ языкахъ, любилъ умственную дѣятельность во всѣхъ ея видахъ, и, вообще, отнюдь не желалъ, чтобы Россія и русскій народъ отдѣлялись отъ Западной Европы китайской стѣной.

Для людей узко консервативнаго образа мыслей западно-европейскіе принципы жизни, особенно свобода общественная, научная и религіозная, казались во время Хомякова, да отчасти кажутся и теперь, чѣмъ-то страшнымъ и опаснымъ. По меткому выраженію Самарина, „Хомяковъ представлялъ собою оригинальное, почти небывалое у насъ явленіе полнѣйшей свободы въ религіозномъ сознаніи“ (II, XIV). Хомяковъ представлялъ явленіе полнѣйшей свободы и въ другихъ областяхъ. Трудно назвать писателя, въ плоть и кровь котораго свобода изслѣдованія вошла бы въ большей степени, чѣмъ у Хомякова. „Я не люблю авторитетовъ и цитатъ“ (I, 78), сказалъ Хомяковъ по одному случаю, и онъ, дѣйствительно, не любилъ ихъ. Почти ко всему, о чемъ ни писалъ Хомяковъ, онъ подходилъ съ индивидуальной точки зрѣнія. При этомъ онъ никогда не преклонялся предъ мнѣніемъ большинства или передъ традиціоннымъ, старымъ мнѣніемъ. Такъ, будучи глубоко вѣрующимъ христіаниномъ, строго

соблюдая обряды православной церкви, Хомяковъ очень свободно относился къ Библіи, признавая, напр., въ Пятикнижіи, сверхъ основной редакціи, позднѣйшія добавленія, хотя и незначительныя (VI, 148 и сл.; ср. мнѣніе Хомякова о библейской хронологіи VI, 3 и сл.; II, 275 и сл.). Хомякова можно было упрекать не въ рабствѣ авторитетамъ, а скорѣе въ недостаточномъ уваженіи къ нимъ. Какъ бы однимъ росчеркомъ пера рѣшалъ Хомяковъ вопросы, надъ которыми долго бились многіе умы. Его приговоры, часто рѣзкіе и безаппеляціонные, высказывались съ глубочайшей вѣрой въ ихъ истинность. Хомякову доставляло видимое удовольствіе доказать нелогичность мыслей своего оппонента, опровергнуть его, разрушить старое, общепризнанное мнѣніе, особенно если оно высказывалось съ педантическимъ самодовольствомъ. Хомяковъ придавалъ весьма важное значеніе если не своей собственной дѣятельности, то дѣятельности другихъ членовъ славянофильскаго кружка. Такъ, онъ писалъ, что не много философскихъ истинъ высказалъ И. В. Кирѣевскій, „но каждая изъ этихъ мыслей есть шагъ впередъ для всего человѣческаго мышленія“ (III, 241). При чтеніи писемъ Хомякова ясно видно, что онъ находился въ тѣсномъ органическомъ единеніи со своими ближайшими единомышленниками. Съ особой теплотой отзывался онъ о тѣхъ лицахъ, которыя работали въ одномъ съ нимъ направленіи. „Насъ такъ мало, что никому нельзя отлучаться отъ своего дѣла: некѣмъ замѣнить“ (VIII, 368), писалъ Хомяковъ. Однако, Хомяковъ вовсе не считалъ нужнымъ скрывать ошибки своихъ друзей. Расходясь съ ними во мнѣніи, онъ рѣзко и опредѣленно заявлялъ объ этомъ.

Осуществляя свободу изслѣдованія въ своей собственной литературной дѣятельности, Хомяковъ требовалъ той же свободы и самостоятельности отъ другихъ. Надо „думать, а не перенимать“ (III, 327), говорилъ онъ русскому обществу. Изслѣдуйте западно-европейскій міръ, отнеситесь къ нему критически, и вы увидите, что въ немъ далеко не все такъ совершенно и прекрасно, какъ это кажется на первый взглядъ. Изслѣдуйте свою собственную древность, и вы увидите, что въ русскомъ прошломъ, какъ и въ жизни современнаго простого русскаго народа, есть много хорошаго, много цѣннаго, безъ чего невозможна нормальная жизнь образованнаго общества. Обращаясь къ Западной Европѣ (богословскія полемическія брошюры), Хомяковъ призывалъ католиковъ и протестантовъ сознать нелогичность ихъ вѣры и обратиться въ православіе. Говоря о воспитаніи, Хомяковъ требовалъ свободы мысли. „Всякая наука должна выговаривать свои современные выводы прямо и открыто, безъ унизительной лжи, безъ смѣшныхъ натяжекъ, безъ умалчиванья, которое слишкомъ легко можетъ быть обличено“ (I, 353). Говоря объ отношеніи религіи къ государству, Хомяковъ очень иронически отзывался о томъ покровительствѣ, которое иногда оказываютъ истинѣ (II, 364). Говоря о пе-

чати, Хомяковъ отмѣчалъ необходимость свободы для „добросовѣстнаго ума“ (I, 369). „Честное перо требуетъ свободы для своихъ честныхъ мнѣній, даже для своихъ честныхъ ошибокъ“ (I, 370). Когда цензура слишкомъ строга, „честное слово молчитъ“ (I, 370). „Налагать молчаніе на самодѣльную мысль все то же, что готовиться къ войнѣ и запретить всякую выдѣлку пороха для того, чтобы онъ не сдѣлался орудіемъ мятежа; тоже, что обезоружить страну для того, чтобы она не употребила оружія во зло“ (VIII, 172). Слѣдуетъ отмѣтить также, что Хомяковъ отличался весьма развитымъ чувствомъ гражданской самодѣятельности. „Кто знаетъ истину и не сообщаетъ ея людямъ, тотъ крадетъ истину у человѣка“ (III, 287). Христіанская честность гражданина состоитъ, по мнѣнію Хомякова, между прочимъ въ томъ, что человѣкъ долженъ предупреждать объ опасности не только близкихъ себѣ людей, но и все общество (III, 235). Я останавливаюсь на этихъ вопросахъ для того, чтобы показать, что Хомяковъ не могъ относиться неодобрительно или боязливо къ Западу вслѣдствіе робости мысли. Напротивъ того, личныя научныя стремленія Хомякова, его критицизмъ могли только сближать его съ Западомъ.

Взглядъ Хомякова на Западъ можно представить, въ общихъ чертахъ, по слѣдующей схемѣ:

1. Хомяковъ признавалъ, что западно-европейскія философія и религія переживаютъ тяжелый кризисъ. Философія исчерпала весь ходъ своего историческаго развитія; сдѣлала послѣдніе выводы, возможные при ея основахъ, и дальше двигаться сама по себѣ, безъ заимствованія новыхъ принциповъ не въ состояніи. Западно-европейскія вѣроисповѣданія, католичество и протестантство, представляютъ христіанство не въ чистомъ, а въ искаженномъ видѣ. Западно-европейскія философія и религія не удовлетворяютъ современнаго развитого человѣка. Отсюда на Западѣ развивается чувство тревоги, разочарованія; вѣра исчезаетъ.

2. Матеріальная культура Запада, техника, удобства жизни, также наука стоятъ на безспорно высшемъ уровнѣ, чѣмъ въ Россіи. Заимствованія въ этой области цѣлесообразны и полезны.

3. Соціальныя отношенія на Западѣ, въ общемъ, Хомякова не удовлетворяли. Онъ считалъ, что въ взаимныхъ отношеніяхъ разныхъ классовъ Западной Европы слишкомъ много вражды и слишкомъ мало любви. Однако, многія проявленія общественной и даже религіозной жизни на Западѣ значительно выше, чѣмъ въ Россіи.

4. Объ Англіи Хомяковъ отзывался съ особой, исключительной любовью. Разныя стороны англійской жизни, англійскіе взгляды и понятія Хомяковъ часто представлялъ русскому обществу, какъ назидательный образецъ. О Германіи Хомяковъ говорилъ съ уваженіемъ, о Франціи, по большей части, несочувственно, иногда пренебрежительно.

Правда ли, что Хомяковъ ненавидѣлъ Западную Европу? Такой вопросъ естественно поставить послѣ того, какъ намъ извѣстно, что цѣлый рядъ лицъ, близко знавшихъ славянофиловъ, обвинялъ ихъ въ ненависти къ Западу. Прежде всего, можно вполнѣ опредѣленно утверждать, что у Хомякова совершенно отсутствовали тѣ чувства къ Западной Европѣ, которыя составляютъ подпочву ненависти. Боялся ли Хомяковъ Западной Европы въ томъ смыслѣ, что она можетъ развратить, денаціонализировать русскій народъ и Россію? Видѣлъ ли онъ въ западно-европейскихъ государствахъ опаснаго для Россіи соперника въ сферѣ экономической или политической? Смотрѣлъ ли онъ, наконецъ, на Европу, какъ на воплощенное зло, какъ на сознательную или безсознательную злую волю? На всѣ эти вопросы приходится отвѣчать совершенно отрицательно. Хомяковъ былъ глубоко убѣжденъ въ великомъ будущемъ русскаго народа и въ торжествѣ тѣхъ идей, которымъ онъ, Хомяковъ, служилъ. „Никому изъ насъ не входитъ въ голову ни малѣйшаго сомнѣнія на счетъ окончательнаго торжества народности... Сомнѣваться, уцѣлѣетъ ли русская народность! Да это такъ смѣшно, что право никому въ голову придти не можетъ“ (III, 211). Въ то же время у Хомякова ясно намѣчается мысль о томъ, что въ нашемъ рабствѣ предъ Западомъ виновата не Западная Европа, а мы сами. Правда, на первыхъ порахъ соблазнъ, или одностороннее увлеченіе западно-европейскимъ, были почти неизбѣжны, но опять таки не вслѣдствіе какихъ-либо козней Западной Европы, а потому, что западно-европейская культура создала много цѣннаго и великаго. Ни о какомъ соперничествѣ Россіи и Западной Европы, о взаимной противоположности ихъ интересовъ Хомяковъ никогда не говорилъ, да едва ли когда-либо и думалъ. Напротивъ того, иногда у него проглядываетъ мысль о томъ, что Западная Европа относится недоброжелательно къ Россіи потому, что боится ее, а Россія свободна отъ чувства страха предъ Западной Европы (ср. I, 4). Во всѣхъ сочиненіяхъ Хомякова мнѣ не удалось уловить ни одного намека на то, чтобы онъ желалъ зла Западной Европѣ. Правда, можетъ показаться, что Хомяковъ иногда не безъ внутренняго торжества говорилъ о недостаткахъ или несовершенствѣ западно-европейской цивилизаціи, но дѣлалъ онъ это исключительно съ цѣлью „педагогической“ (ср. III, 212): или для того, чтобы показать русскому обществу всю абсурдность подражанія Западной Европѣ, или для того, чтобы самихъ западно-европейцевъ обратить въ православіе. О представителяхъ же западно-европейской цивилизаціи Хомяковъ говорилъ съ глубокимъ уваженіемъ. Это уваженіе увеличивалось еще у Хомякова соболѣзнованіемъ по поводу того, что западно-европейскіе мыслители, не смотря на всѣ свои личныя достоинства и великіе труды, не въ силахъ разрѣшить многихъ вопросовъ, находящихъ легкое разрѣшеніе въ православіи.

Мысль о благѣ всего міра постоянно занимала Хомякова и высказывалъ онъ ее неоднократно. „Въ насъ живетъ желаніе человѣческаго сочувствія, въ насъ безпрестанно говоритъ теплое участіе къ судьбѣ нашей иноземной братіи, къ ея страданіямъ, такъ же какъ къ ея успѣхамъ“ (I, 3, 4). „Тебѣ, какъ русскому человѣку, жаждущему человѣческаго сочувствія, хотѣлось бы увѣриться въ сочувствіи западныхъ народовъ къ намъ; тебѣ больно встрѣчать вражду тамъ, гдѣ ты желалъ бы встрѣтить чувство братской любви“ (I, 32). „Когда я былъ еще очень молодъ, почти ребенкомъ, мое воображеніе часто воспламенялось надеждою увидать весь міръ христіанскій соединеннымъ подъ однимъ знаменемъ истины“ (II, 320). Говоря о преимуществахъ новой Руси предъ древней, Хомяковъ съ большимъ удовольствіемъ отмѣчалъ отстраненіе „безобразной формальности“ и „равнодушія къ человѣчеству, переходящаго почти въ ненависть, и какого-то усыпленія умственнаго и духовнаго, граничащаго съ еврейскимъ самодовольствіемъ и языческой безпечностью“ (III, 19). Прекраснымъ памятникомъ вселенскихъ идеаловъ Хомякова служатъ его Записки о всемірной исторіи и полемическія богословскія брошюры. „Записки“ Хомякова проникнуты мыслью о братствѣ народовъ. Онъ твердо надѣется, что „придетъ время, когда человѣчество, мужая разумомъ и образованностію, признаетъ одни начала высшей истины“ (V, 19). Съ любовью слѣдитъ Хомяковъ за тѣмъ, что внесъ тотъ или иной народъ въ міровую культуру, какъ осуществлялъ онъ „нравственныя начала“. Съ сожалѣніемъ говоритъ Хомяковъ о тѣхъ народахъ, которые не бросили „никуда благихъ сѣмянъ любви и просвѣщенія“ (VI, 143). Зато съ какимъ паѳосомъ говоритъ Хомяковъ о всемірно-исторической роли евреевъ (VI, 147 и сл.). Сочувствіе и симпатіи проглядываютъ у Хомякова ко всѣмъ великимъ проявленіямъ человѣческаго духа, гдѣ бы они ни возникали и хотя бы они были далеки отъ абсолютной истины. Таковъ отзывъ Хомякова о буддизмѣ (VI, 174). Богословскія полемическія брошюры Хомякова часто давали поводъ упрекать его въ недоброжелательствѣ къ Западной Европѣ, даже въ ненависти къ католическому міру. Дѣйствительно, Хомяковъ въ суровыхъ выраженіяхъ обличаетъ недостатки западноевропейскихъ исповѣданій и какъ бы говоритъ: вотъ въ чемъ церковная истина, но не думайте, чтобы церковь могла поступиться чѣмъ-либо въ своемъ ученіи ради соединенія съ вами. Съ смиреннымъ покаяніемъ должны прійти католики и протестанты къ православнымъ и принять церковное ученіе во всей его полнотѣ. Насколько тонъ Хомякова былъ цѣлесообразенъ и правиленъ, объ этомъ можно спорить, но мы не имѣемъ никакихъ основаній объяснять его ненавистью, враждою или недоброжелательствомъ къ Западу. По убѣжденію Хомякова, „безъ нѣкоторой обличительной смѣлости едва ли можетъ выходить истина на поприще міровое“ (VIII, 181). Долгое время За-

падъ презиралъ Востокъ, и многіе факты, повидимому, оправдывали такое отношеніе. Но Востокъ обладаетъ великимъ сокровищемъ—православіемъ, которое можетъ залѣчить всѣ раны Запада. Необходимо показать его Западу во всемъ блескѣ и величіи. Этого требуютъ польза и интересъ самой Западной Европы. Такъ разсуждалъ Хомяковъ. Мало кому придетъ теперь въ голову отрицать патріотизмъ писателя за то, что онъ выставляетъ на видъ недостатки своего отечества, хотя бы онъ допускалъ даже извѣстную односторонность и преувеличеніе. Нѣтъ основанія отказывать Хомякову въ любви къ Западной Европѣ за строгость обличенія ея недостатковъ или того, что онъ считалъ недостатками; нѣтъ основанія потому, что Хомяковъ еще болѣе строго обличалъ недостатки русскіе.

Итакъ, во всякомъ случаѣ не ненависть къ Западу является основной идеей міросозерцанія Хомякова. Тѣмъ болѣе ее нельзя назвать основной идеей ученія Хомякова. Хомяковъ училъ любить весь міръ. Западъ не составлялъ исключенія. Гиляровъ-Платоновъ и Завитневичъ были вполнѣ правы, опредѣляя философію Хомякова, какъ философію любви. Хомяковъ многое отрицалъ, со многимъ боролся, но любилъ онъ все, кромѣ порока и заблужденія. Дѣятельная любовь къ Россіи и Западной Европѣ заставляла Хомякова браться за перо, писать богословскія полемическія брошюры или отстаивать „русскія начала“. Дѣятельной любовью былъ проникнутъ Хомяковъ и тогда, когда онъ лечилъ холерныхъ больныхъ или заботился о судьбѣ своихъ друзей. Любовь Хомяковъ считалъ высшей міровой силой. „Жизнь развитого человѣка сопровождается безпрестаннымъ отрицаніемъ; но жизнь коренится и растетъ не въ отрицаніи, началѣ относительномъ и безплодномъ, а въ началахъ положительныхъ – благоволеніи и любви“ (III, 374, 375). „Тамъ только сила, гдѣ любовь, а любовь только тамъ, гдѣ личная свобода“ (III, 28). „Только въ любви жизнь, огонь, энергія самаго ума“ (III, 227). „Любовь есть тотъ высшій законъ, которымъ должны опредѣляться отношенія человѣка къ человѣку вообще, или лица разумнаго ко всему роду своему“ (III, 249). Эти слова, какъ нельзя лучше, примѣнимы къ самому Хомякову.

Намъ необходимо, однако, остановиться на вопросѣ о томъ, нельзя ли признать основной идеей ученія Хомякова любовь или какое-либо иное отношеніе къ своему родному русскому или славянскому вообще. Эта любовь, дѣйствительно, играла весьма видную роль и въ душѣ Хомякова и въ его ученіи. Хомяковъ признавалъ, что человѣкъ долженъ работать прежде всего въ сферѣ своего народа. Онъ иронически отзывался о космополитахъ, которые способны горевать о томъ, что тифъ свирѣпствуетъ „на Юпитерѣ, ну, или хоть въ Калифорніи“, а не заботятся, „не мрутъ ли дѣти корью“ въ ихъ деревнѣ (III, 226). „Неужели вы бы хотѣли, чтобы мы были безчувственны ко всему, что не прямо относится къ намъ самимъ и къ русско-

му народу?“ спрашивали противники Хомякова. Такіе вопросы напоминали Хомякову „забавный отвѣтъ одного безстыднаго гуляки. Жена у него была въ загонѣ, дѣти безъ призора, ну и домъ въ томъ видѣ, какой можете вообразить. Ему старый дядя попрекалъ за такое нерадѣніе и прибавилъ: „ты своихъ дѣтей не любишь“.—„Что жъ дѣлать, дядюшка? Я берегу свою любовь для рода человѣческаго“. Какъ вы думаете? Менѣе бы онъ любилъ родъ человѣческій, если бы поболѣе любилъ жену и дѣтей?“ (III, 224, 225). Хомяковъ не скрывалъ, что интересы славянскаго племени ближе его сердцу, чѣмъ интересы другихъ племенъ. Въ Посланіи къ сербамъ онъ говоритъ: „Никому не можемъ мы сочувствовать такъ, какъ вамъ и другимъ Славянамъ, особенно же православнымъ. Никакой иноземецъ (какой бы ни былъ онъ добрый и благомыслящій) не можетъ въ этомъ съ нами равняться: ибо для него вы все таки чужіе, а для насъ, Сербы, вы земные братья по роду и духовные братья по Христу. Намъ любезенъ вашъ наружный образъ, свидѣтельствующій о кровномъ родствѣ съ нами; любезенъ языкъ, звучащій одинаково съ нашимъ роднымъ языкомъ; любезенъ обычай, идущій отъ одного корня съ нашимъ собственнымъ обычаемъ“ (I, 373, 374). Хомяковъ былъ очень недоволенъ тѣмъ, что западно-европейскіе ученые не отводили славянамъ подобающаго имъ мѣста на страницахъ всемірной исторіи. Германскіе ученые кропотливо изучаютъ разные мелкіе факты и готовы „положить душу“ „за всякій лоскутокъ науки“ (I, 215). „Одна только семья человѣческая мало и весьма мало обращала на себя ихъ вниманіе“ (V, 52). Въ своихъ Запискахъ о всемірной исторіи Хомяковъ неоднократно говоритъ о гордомъ пренебреженіи Западной Европы „къ племени, теперь обладающему восточною Европою, нѣкогда жителю всей средней Европы“ (VII, 28), и доказываетъ несправедливость такого отношенія. При этомъ Хомяковъ развиваетъ странную съ точки зрѣнія современной науки идею. Онъ разселяетъ славянъ почти по всему цивилизованному міру и говоритъ объ ихъ вліяніи чуть ли не на всѣ страны Западной Европы (V, 53, 96 и др.). Англія—страна полуславянская, что доказывается уже ея названіемъ (англичане=угличане) (I, 105, 106); славяне оказали чрезвычайно сильное вліяніе на культурное развитіе нѣмцевъ (V, 110, 111, 165, 173, 421 и др.). Славяне находились въ соприкосновеніи съ древними греками и римлянами, оказывали вліяніе на ихъ миѳологію (см., напр., V, 302). Эти мысли Хомяковъ частью заимствовалъ у современныхъ ему ученыхъ, напр., Венелина, частью основывалъ на собственныхъ разысканіяхъ. Въ одномъ письмѣ къ Языкову Хомяковъ съ торжествомъ говоритъ, что ему удалось открыть „славянскую надпись... 6-го или 7 го вѣка до Р. Хр.“ (VIII, 103). Рѣчь идетъ о надписи въ Ликіи. Кажется, одно мѣсто Записокъ о всемірной исторіи показываетъ, какъ именно дошелъ Хомяковъ до такого открытія: „Надписи ликійскія свидѣтельствуютъ о славянскомъ

корнѣ народонаселенія. Слова лада (въ смыслѣ жены), тедіе (въ смыслѣ чадо, ибо окончаніе на ме, тедіеме, встрѣчается не всегда), егове (въ смыслѣ мѣстоимѣнія притяжательнаго) и многія другія особенности служатъ тому доказательствомъ неоспоримымъ" (VI, 107, 108). Такимъ образомъ, если Хомяковъ и сильно заблуждался въ своихъ сужденіяхъ о славянахъ, то все же онъ основывалъ свои заблужденія на фактахъ. Если бы Хомякову была доказана ошибочность его предпосылокъ или ошибочность его метода, онъ едва ли сталъ бы придерживаться своихъ выводовъ, подобно тому, какъ самъ Хомяковъ подсмѣивался надъ крайностями нѣкоторыхъ славянскихъ ученыхъ, мнѣнія которыхъ казались ему произвольными (V, 60, 61). Однако, несомнѣнно, что отмѣченные выше выводы очень нравились Хомякову и доходилъ онъ до нихъ не безъ вліянія своей особой любви къ славянскому міру. Присутствіе національнаго элемента или, если угодно, даже національнаго пристрастія въ сочиненіяхъ Хомякова—внѣ сомнѣнія. Никто, конечно, не станетъ отрицать, что Хомяковъ обладалъ развитымъ національнымъ сознаніемъ, какъ русскимъ, такъ и общеславянскимъ; но національное чувство Хомякова никогда не переходило въ національный эгоизмъ или въ національное самодовольство. Хомяковъ питалъ самыя блестящія надежды на будущность и Россіи и всего славянскаго міра. Мало того, онъ ожидалъ, что Россія будетъ играть первую роль въ міровой жизни. „Россіи надобно быть или самымъ нравственнымъ, т. е. самымъ христіанскимъ изъ всѣхъ человѣческихъ обществъ, или ничѣмъ" (III, 337). „Россія призвана стать во главѣ образованныхъ и христіанскихъ обществъ" (III, 290). Въ одномъ письмѣ у Хомякова вырвалась даже слѣдующая фраза: „Паденіе Австріи или, лучше сказать, распаденіе ея, совершилось или совершается. Для иныхъ это дѣло чисто-политическое, для насъ дѣло историческое. Исчезаетъ слѣдъ карловской имперіи. Первенство германской стихіи, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи вещественномъ, миновалось. Папа, раскачавъ Италію, и пустивъ въ ходъ силы неподвѣдомственныя ему, сидитъ себѣ въ уголкѣ Рима грустненькій и слабенькій. Папство Григорія идетъ туда же, куда карлова имперія, — въ историческій архивъ. Туда же за ними протестантство и католицизмъ. Поле чисто. Православіе на міровомъ череду. Славянскія племена на міровомъ череду. Минута великая, предугаданная, но не приготовленная нами" (VIII, 169). Такимъ образомъ, Хомяковъ думалъ о первой роли Россіи не въ политическомъ, а въ религіозно-культурномъ отношеніи. Онъ мечталъ не о томъ, чтобы славяне властвовали надъ другими племенами, а о томъ, чтобы они были освобождены отъ чужеземной власти. Мысль о грядущей міровой роли Россіи никогда не соединялась у Хомякова съ мыслями о насиліи надъ другими народностями. Хомякову была „дорога всякая народность, дорого всякое глубокое и истинное

чувство, возникшее изъ исторической жизни" (III, 366). Хомяковъ писалъ: „Мнѣ, какъ Русскому, весело взглянуть на вещественное величіе моей родины и подумать, что другіе народы могутъ ея бояться и ей завидовать" (I, 226). Однако, къ военному могуществу Россіи Хомяковъ относился сравнительно равнодушно. Онъ признавалъ, что „поприще завоеваній" вообще чуждо славянамъ (III, 135); онъ отличалъ святую войну за родину отъ неправедной войны завоевателя (III, 135); въ нѣкоторыхъ случаяхъ признавалъ войну необходимой, но въ принципѣ отзывался о войнѣ очень неодобрительно. „Простодушное преданіе сохранило память о первомъ завоевателѣ, вмѣстѣ съ свидѣтельствомъ о счастливомъ невѣжествѣ людей, не знавшихъ, какъ назвать новое, грустно-великое явленіе. Были убійства частныя и имена для убійцы. Но война и завоеваніе, этотъ итогъ безконечныхъ убійствъ, безстрастныхъ и безкорыстныхъ, это исполинское преступленіе всѣхъ законовъ человѣческихъ, эта мерзость, сопряженная съ очаровательнымъ величіемъ и съ соблазномъ себялюбивой славы, война еще не получила имени у людей" (VI, 21). Въ міровой жизни Хомяковъ приписывалъ войнамъ самую незавидную роль: разрушеніе человѣческаго братства, огрубѣніе нравовъ, искаженіе религіи (см., напр., V, 207, 322). Завоевательная война добросовѣстна у магометанъ, христіанство же „по сущности своей чуждо насилію" (VIII, 303). Въ политическомъ отношеніи Хомяковъ охотно отдавалъ пальму первенства другимъ народамъ. Такъ, онъ говорилъ, что предъ поэтическимъ величіемъ Рима „меркнетъ вся слава державъ древнихъ и новыхъ"(V, 79). Хомяковъ былъ недоволенъ, что Россія при императорѣ Александрѣ I сдѣлалась „какою-то служебною силою для Европы" (III,423), и полагалъ, что Россіи не слѣдуетъ вмѣшиваться въ политическія дѣла Европы, а жить „особнякомъ" (VIII, 395). Болѣе цѣлесообразно направить нашу политику въ сторону Азіи. „Все вниманіе наше постоянно было обращаемо на дѣла Европы; истинныя выгоды наши призывали насъ на сильнѣйшее дѣйствіе на Востокѣ, который достался бы намъ очень легко... Нравственность такого распространенія такъ же явна, какъ справедливость завоеванія Алжиріи... Петръ, кажется, понималъ дѣло; но его система насъ втянула слишкомъ глубоко въ междоусобія Европы и подавила наши естественные инстинкты" (VIII, 206).

Чѣмъ больше надѣялся Хомяковъ на блестящее будущее Россіи, тѣмъ строже осуждалъ онъ ея настоящее. Съ національной гордостью Хомяковъ дѣятельно боролся. „Избави Богъ отъ людей самодовольныхъ и отъ самодовольства народнаго", писалъ Хомяковъ (I, 8). Въ Посланіи къ сербамъ Хомяковъ съ глубокимъ сожалѣніемъ говоритъ, что у насъ „сила породила гордость", что „мы забыли благодарность къ Богу и смиреніе, безъ которыхъ получать отъ Него милости не можетъ ни человѣкъ, ни народъ" (I, 377). „Любовь, правда и смире-

ніе одни только могутъ доставить народу, такъ же какъ и человѣку, милость отъ Бога и благоволеніе отъ людей" (I, 378). По мнѣнію Хомякова, Византія погибла вслѣдствіе того, что не могла „вырваться изъ тѣсныхъ оковъ мѣстной гордости" (VI, 121).

Хомяковъ считалъ, что „передъ Западомъ мы имѣемъ выгоды неисчислимыя" (III, 28), но эти „выгоды" въ концѣ концовъ почти всегда относятся къ нашей вѣрѣ, къ православію. Правда, иногда Хомяковъ отмѣчалъ преимущества русской національной психологіи предъ психологіей западно-европейскихъ народовъ; но эти преимущества довольно тѣсно ограничены нѣкоторыми свойствами, которыя къ тому же далеко не всѣми одинаково цѣнятся. Такъ, Хомяковъ писалъ, что „народы завоевательные, по первоначальному своему характеру, сохраняютъ навсегда чувство гордости личной и презрѣнія не только ко всему побѣжденному, но и ко всему чуждому" (V, 106). „Германецъ во всѣхъ странахъ свѣта сохраняетъ мечту своего благороднаго происхожденія и живетъ между иноземцами въ гордомъ одиночествѣ" (V, 106, 107). „Для насъ, старыхъ славянъ, мирныхъ труженниковъ земли, такая гордость непонятна... Русскій смотритъ на всѣ народы, замежеванные въ безконечныя границы Сѣвернаго царства, какъ на братьевъ своихъ... Мы будемъ, какъ всегда и были, демократами между прочихъ семей Европы; мы будемъ представителями чисто-человѣческаго начала, благословляющаго всякое племя на жизнь вольную и развитіе самобытное" (V, 107). Хомяковъ видѣлъ въ этомъ свойствѣ нашей національной психологіи великое преимущество. „Грядущее покажетъ, кому предоставлено стать впереди всеобщаго движенія: но если есть какая-нибудь истина въ братствѣ человѣческомъ, если чувство любви и правды и добра не призракъ, а сила живая и неумирающая: зародышъ будущей жизни міровой—не Германецъ, аристократъ и завоеватель, а Славянинъ, труженникъ и разночинецъ, призывается къ плодотворному подвигу и великому служенію" (V, 108). Но тутъ же Хомяковъ указываетъ, „что нашимъ Западнымъ сосѣдямъ смиреніе наше кажется униженіемъ; я знаю, что даже многіе изъ моихъ соотечественниковъ желали бы видѣть въ насъ начала аристократическія и родовую гордость германскую" (V, 107). Послѣдовательно восхвалялъ Хомяковъ не русскую реальную жизнь, а русскія или славянскія начала. Славянское начало Хомяковъ называлъ чисто-человѣческимъ (V, 111). Такъ говорилъ Хомяковъ о славянскомъ началѣ въ доисторическій періодъ жизни славянъ. Еще болѣе опредѣленно противополагалъ Хомяковъ русскія начала западно-европейскимъ. „Намъ стыдно бы было не перегнать Запада. Англичане, французы, нѣмцы не имѣютъ ничего хорошаго за собою. Чѣмъ дальше они оглядываются, тѣмъ хуже и безнравственнѣе представляется имъ общество. Наша древность представляетъ намъ примѣръ и *начала* всего добраго въ жизни частной, въ судопроизвод-

ствѣ, въ отношеніи людей между собою“ (III, 20). „Русскій духъ создалъ самую русскую землю въ безконечномъ ея объемѣ, ибо это дѣло не плоти, а духа; русскій духъ утвердилъ навсегда мірскую общину, лучшую форму общежительности въ тѣсныхъ предѣлахъ; русскій духъ понялъ святость семьи и поставилъ ее, какъ чистѣйшую и незыблемую основу всего общественнаго зданія; онъ выработалъ въ народѣ всѣ его нравственныя силы, вѣру въ святую истину, терпѣніе несокрушимое и полное смиреніе. Таковы были его дѣла, плоды милости Божіей, озарившей его полнымъ свѣтомъ православія. Теперь... ходъ исторіи, раскрывающій тайныя начала общественныхъ явленій, обличилъ во многомъ ложь западнаго міра и... наше сознаніе оцѣнило (хотя, можетъ быть, еще не вполнѣ) силу и красоту нашихъ исконныхъ *началъ*“ (III, 198, 199), „По милости Божіей, наша родина основана на *началахъ* высшихъ, чѣмъ другія государства Европы, не исключая даже Англіи: ими она живетъ; ими крѣпка“ (I, 379). Что же понималъ Хомяковъ подъ народными „началами“? Какъ и большинство своихъ терминовъ, Хомяковъ употреблялъ слово „начало“ въ довольно различныхъ смыслахъ. Начало—это основа, сущность, причина или руководящій принципъ чего-либо. Такъ приблизительно можно опредѣлить мысль Хомякова. Онъ говоритъ, напр., о различіи „во всѣхъ началахъ духовнаго и общественнаго развитія Россіи и Западной Европы“ (I, 4). Ясно, что слово „начало“ можетъ быть замѣнено словомъ основа. Смыслъ же всей фразы сводится къ тому, что вся сущность, всѣ принципы духовнаго развитія Россіи и Западной Европы различны. Хомяковъ говоритъ, что въ одномъ проэктѣ, регулирующемъ отношенія крестьянъ и помѣщиковъ, есть „начала, несовсѣмъ согласныя съ характеромъ и бытомъ русскаго народа“ (III. 65). Слово „начала“ съ успѣхомъ можетъ быть замѣнено здѣсь словомъ принципы. Но все это—частныя и переносныя значенія слова „начало“. Сущность мысли Хомякова сводится къ слѣдующему: въ основѣ жизни и человѣка и народа лежитъ нравственный или духовный законъ (I, 8, 9). Этотъ законъ и называется началомъ (ср. I, 14). Законъ, лежащій въ основѣ духовной жизни человѣка, есть законъ, „признанный самимъ человѣкомъ“ (I, 14): его вѣра или философія, вообще, тѣ принципы, по которымъ онъ сознательно или безсознательно строитъ свою жизнь. Народъ также имѣетъ свой законъ, свои принципы, свои „начала“. Конечно, можетъ случиться, что всѣ личности даннаго народа подчиняются одному началу; бываетъ, что въ разныхъ группахъ населенія господствуютъ болѣе или менѣе различныя начала. Однако, все же можно утверждать, что внутренняя жизнь каждаго народа „есть не что иное, какъ развитіе какого-нибудь нравственнаго или умственнаго начала, осуществляемаго обществомъ, такого начала, которое опредѣляетъ судьбу государствъ, возвышая и укрѣпляя ихъ присущею въ немъ истиною или убивая

присущею въ немъ ложью" (I, 38). Это начало называется какимъ-нибудь, ибо оно у разныхъ народовъ можетъ имѣть разное содержаніе. Въ сущности же, у всѣхъ народовъ одно и то же начало: это ихъ вѣра. Вѣра „есть совершеннѣйшій плодъ народнаго образованія, крайній и высшій предѣлъ его развитія. Ложная или истинная, она въ себѣ заключаетъ весь міръ помысловъ и чувствъ человѣческихъ. Поэтому всѣ понятія, всѣ страсти, вся жизнь получаютъ отъ нея особенный характеръ; поэтому и они въ свою очередь напечатлѣваютъ на ней неизгладимые слѣды свои" (V, 168). Отсюда ясно, что русское начало есть вѣра русскаго народа, или православіе. Однако, Хомяковъ употреблялъ слово начало и въ другихъ смыслахъ. Такъ, напр., Хомяковъ пишетъ: „Началомъ Запада была двойственность въ жизни народной (завоеванные и завоеватели)"... (I, 83). Связью между новымъ пониманіемъ слова „начало" и отмѣченнымъ выше служитъ, мнѣ кажется, уже цитированная мысль Хомякова о томъ, что какъ вѣра вліяетъ на всю жизнь народа, такъ и обратно жизнь измѣняетъ вѣрованія. Если западно-европейскія государства начались послѣ завоеванія, то это совершилось, конечно, не безъ вліянія духовныхъ особенностей германскихъ племенъ, слѣдовательно, не безъ вліянія, прямого или косвеннаго, ихъ религіозно-этическихъ представленій. Но въ свою очередь фактъ завоеванія, раздѣленіе на побѣдителей и побѣжденныхъ, становится могущественнымъ историческимъ факторомъ, который вліяетъ даже на современныя отношенія между разными классами Европы. Съ другой стороны, народная психологія, въ связи съ тѣми или иными историческими условіями, создаетъ опредѣленныя учрежденія, и если они тѣсно срастаются со всѣмъ бытомъ народа, то, въ свою очередь, могутъ быть названы его началами. Такимъ образомъ Хомяковъ отличаетъ верховное или „общее" начало отъ „частныхъ" или „мелкихъ" началъ (ср. I, 202).

Если русское начало есть православіе, если вся наша „духовная жизнь ведетъ начало свое отъ византійскихъ проповѣдниковъ" (I, 39), то естественно возникаетъ вопросъ, какъ могъ говорить Хомяковъ о чисто-человѣческомъ славянскомъ началѣ задолго до Рождества Христова. По мнѣнію Хомякова, человѣчество первоначально имѣло правильныя нравственныя понятія. Люди отличались болѣе кроткимъ, мирнымъ характеромъ, вообще братолюбіемъ. Славяне сохраняли эти качества въ большей степени, чѣмъ германцы. Поэтому Хомяковъ и говорилъ о превосходствѣ славянъ-язычниковъ надъ германцами-язычниками. Не слѣдуетъ забывать, что Хомяковъ оцѣнивалъ все съ точки зрѣнія религіозно-нравственной. Однако, само по себѣ славянское начало до принятія славянами христіанства не представляло ничего совершеннаго. „Просвѣщеніе" славянъ „не имѣло истинной энергіи, а общественное устройство было безсвязно и непрочно" (V, 119). Славяне были лишены государственныхъ инстинктовъ. Они „долго сохраняли при-

вязанность къ простотѣ быта семейнаго и какое-то отвращеніе отъ соединенія въ большія благоустроенныя массы" (V 119). При такихъ обстоятельствахъ славянамъ предстояла дилемма: или погибнуть при столкновеніи съ другими народами, „слиться съ пришельцами," или „переродиться по ихъ образцу" (V 119), т. е. принять въ себя нѣкоторые элементы воинственности. Какъ извѣстно, часть славянъ дѣйствительно утратила свою національность или, по крайней мѣрѣ, политическую независимость; русскіе славяне создали могущественное государство.—Даже лучшія свойства славянской души: кротость, миролюбіе и т. п., сами по себѣ не были способны къ развитію. Только въ христіанствѣ они могли правильно развиваться. Говорить такъ позволяютъ слѣдующія слова Хомякова: въ славянахъ „была совершенная невозможность собственнаго развитія независимо отъ такого общаго, вполнѣ человѣческаго начала духовнаго, которое соотвѣтствовало бы всѣмъ требованіямъ духа человѣческаго" (VI, 216). Хомяковъ страшно негодовалъ на С. М. Соловьева за то, что онъ объявилъ, будто „весь девятисотъ-лѣтній трудъ (русскаго народа) служилъ только къ тому, чтобы Русь, наконецъ, явилась крупнымъ ребенкомъ, готовымъ при Петрѣ единственно для подражанія" (III, 278). Хомяковъ никогда не позволилъ бы себѣ сравнивать славянъ съ ребенкомъ, однако, нельзя не признать, что, съ точки зрѣнія Хомякова, славяне ко времени принятія христіанства очень походили на дѣтей, по крайней мѣрѣ, были способны къ прекрасному развитію[1]), но сами по себѣ развиваться не могли. Къ сожалѣнію, славянамъ попались учителя далеко не идеальные, и развитіе пошло несовсѣмъ правильно...

Какъ бы то ни было, русскіе славяне охотно приняли православіе. „Свѣжая земля, не закованная въ формы уже опредѣлявшагося общества политическаго, неиспорченная завоеваніемъ, быть можетъ, по основамъ своей народной жизни и по сравнительной мягкости нравовъ... готовая къ принятію высшаго духовнаго начала" (I, 219)... Такими словами характеризуетъ Хомяковъ русскую землю. Слѣдуетъ только отмѣтить, что этотъ случай легкаго и быстраго принятія христіанства во всемірной исторіи не единственный. Вмѣстѣ съ славянами туже честь раздѣляютъ и эѳіопы (V 200, 201). Какія перемѣны въ эѳіопской жизни принесло христіанство, мы знаемъ немного (VII, 161), но русская земля „едва озарилась лучомъ истиннаго ученія, какъ уже стала безконечно выше Византіи" (I, 219). Эти слова свидѣтельствуютъ не о національномъ самохвальствѣ Хомякова, а

---

[1]) Эту мысль Хомяковъ довольно существенно ограничиваетъ въ одномъ мѣстѣ Записокъ о всемірной исторіи, называя нашихъ праотцевъ маломыслившими и болѣе склонными „къ простодушному развитію вещественнаго быта, чѣмъ къ жизни ума и духа" (V 249).

объ исключительной чуткости его къ религіозно-нравственнымъ вопросамъ. Русская земля стала выше Византіи не въ политическомъ и и не въ научно-культурномъ отношеніи; не потому также, чтобы она дала больше великихъ церковныхъ дѣятелей, или чтобы народная нравственность была въ ней чище,—а лишь потому, что русская земля въ лицѣ своей государственной власти, собственно въ лицѣ князя Владиміра, поняла, „какъ святъ и обязателенъ законъ правды, какъ неразлучно милосердіе съ понятіемъ о христіанскомъ обществѣ, какъ дорога кровь человѣка передъ Богомъ, и какъ она должна быть дорога передъ судомъ человѣческимъ“ (I, 219). Рѣчь идетъ о томъ, что св. князь Владиміръ сталъ осуществлять идеи милосердія въ судѣ, не желая казнить преступниковъ. Такой идеи, по мнѣнію Хомякова, не было ни въ Византіи, ни въ другихъ современныхъ древней Руси странахъ. Дальнѣйшее развитіе русскихъ государственныхъ идей для Хомякова не представляло ничего отраднаго, и новое вліяніе христіанства на русское государственное право Хомяковъ замѣчалъ лишь послѣ Петровской реформы, въ уничтоженіи смертной казни Елизаветой (I, 241).

Нетрудно понять, какую высокую радость доставляло Хомякову сознаніе того, что основу просвѣщенія и духовной жизни его родины составляетъ чистѣйшая истина, православіе. Однако, чѣмъ болѣе восхвалялъ Хомяковъ „русскія начала“, тѣмъ должно быть яснѣе, что именно православіе, или ученіе о церкви, составляетъ основную идею Хомякова.

Хомяковъ любилъ (въ смыслѣ цѣнилъ, одобрялъ) свое русское, родное настолько, насколько видѣлъ въ немъ отраженіе православія. Хомяковъ считалъ, что основное русское начало—православіе, и онъ всячески восхвалялъ русскія начала, какъ развившіяся подъ воздѣйствіемъ православія. Хомяковъ надѣялся, что православіе будетъ воплощено въ русской жизни, и онъ не колебался въ томъ, что Россію ожидаетъ блестящее будущее. Хомяковъ видѣлъ, что реальная русская жизнь постоянно въ разныя стороны уклоняется отъ православія, и онъ не только часто говорилъ о недостаткахъ русской жизни, но, можетъ быть, даже сгущалъ краски. У насъ „въ жизни безсознательность и неподвижность, въ наукѣ—безсиліе и безжизненность“ (I, 33). Весь блескъ ума русской интеллигенціи „едва ли выдумалъ порядочную мышеловку“ (I, 34). „Нашу науку легко упрячетъ любой нѣмецъ въ какую-нибудь карманную книжку“ (I, 182). Наша словесность—„блѣдное слово и блѣдная мысль“ (III, 111). Наша молодежь „переходитъ у насъ въ совершенный возрастъ вовсе неспособною къ правильному сужденію о вопросахъ сколько-нибудь отвлеченныхъ“ (I, 286). Россія—земля, отличающаяся „стереотипнымъ безсмысліемъ взгляда и улыбки и стереотипною пустотою сердца и головы“ (VIII, 411), тогда какъ Западная Европа—область, „гдѣ умъ пробужденъ, гдѣ цвѣ-

тутъ или цвѣли науки и художества" (VIII, 310). Относительно „частной или общественной нравственности" католическій и особенно протестантскій западъ имѣетъ предъ нами во многомъ огромное превосходство (VIII, 130). „Англія выше Россіи въ жизни физической и общественной" (VIII, 348). Такимъ образомъ, сравнивая реальную жизнь Россіи и Западной Европы, Хомяковъ во многомъ отдавалъ предпочтеніе послѣдней. Превосходство Запада, можно думать, долго смущало Хомякова; наконецъ онъ нашелъ ему теоретическое обоснованіе: абсолютно-совершенное начало медленно проникаетъ въ жизнь, а до этого проникновенія народъ переживаетъ, такъ сказать, переходную эпоху (ср. I, 220 и др.); (ср. аналогичное отношеніе христіанскаго и мусульманскаго міровъ въ средніе вѣка III, 389—392; VIII, 303, 304).

Часто говорятъ, что славянофильство—романтическая идеализація народности. Въ этомъ утвержденіи есть доля истины. Хомяковъ идеализировалъ нѣкоторыя стороны быта простого русскаго народа. Характерно, однако, что у Хомякова мы не находимъ мыслей, направленныхъ на возвеличеніе добродѣтелей крестьянъ. Современная Хомякову литература часто развивала мысль о томъ, какіе прекрасные люди встрѣчаются среди нашихъ крестьянъ, угнетенныхъ крѣпостнымъ правомъ. Хомяковъ въ развитіи этой мысли участія не принималъ. Можно думать, здѣсь дѣло не случая. Хомяковъ признавалъ, что „высокія личныя добродѣтели въ сельскомъ быту" существуютъ лишь какъ исключеніе, хотя и не особенно рѣдкое (I, 242). У крестьянъ „развились общежительныя добродѣтели, которымъ и до сихъ поръ удивляются даже иноземцы, нѣсколько безпристрастные, и которымъ, можетъ быть, ничего подобнаго не представляла еще исторія міра" (I, 241). Мысль Хомякова, какъ мнѣ кажется, сводится къ слѣдующему. Онъ не говоритъ, что русскіе крестьяне даютъ, напр., меньшій процентъ преступленій, чѣмъ англійскіе или французскіе. Возможно, что нѣкоторые пороки развиты у русскихъ крестьянъ сильнѣе, чѣмъ у другихъ народовъ. Однако, если русскій богатый крестьянинъ притѣсняетъ бѣднаго, онъ все же не назоветъ своего поступка добродѣтелью и даже, по крайней мѣрѣ, въ глубинѣ души не станетъ его оправдывать, потому что у крестьянина, какъ бы онъ ни былъ плохъ, все же есть совѣсть, болѣе или менѣе просвѣщенная христіанскимъ закономъ, которая не позволяетъ ему называть черное бѣлымъ. На ряду съ личной совѣстью у крестьянъ есть еще другой, если можно такъ выразиться, коррективъ ихъ поступковъ. Этотъ коррективъ — сельская община, сельскій міръ. Конечно, Хомяковъ не считалъ, чтобы общинное устройство безусловно отстраняло „всѣ бѣдствія и всѣ злоупотребленія, и чтобы богатый общинникъ не могъ иногда разрабатывать случайную бѣдность товарищей" (III, 467). Однако, Хомяковъ думалъ, что такія явленія — не общее правило, а исключе-

ніе, и цѣнилъ общину потому, что, по его глубокому убѣжденію, огромное большинство дѣлъ рѣшаются въ общинѣ согласно чувству „нравственной правды“ (ср. III, 460), согласно христіанской совѣсти. Такимъ образомъ, Хомяковъ, во-первыхъ, считалъ, что перенесеніе разныхъ дѣлъ на судъ крестьянской общины въ огромномъ большинствѣ случаевъ гарантируетъ справедливое ихъ рѣшеніе. Во-вторыхъ, община является прекраснымъ соціально-воспитательнымъ факторомъ для крестьянъ. Въ значительной степени благодаря общинѣ у русскихъ крестьянъ развилось чувство взаимной сплоченности, чувство взаимной поддержки. Благодаря тѣсной связи личности съ сельскимъ міромъ силы отдѣльныхъ крестьянъ, при соотвѣтствующихъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, могутъ доростать до исполинскихъ размѣровъ. Такъ именно объяснялъ Хомяковъ подвигъ Сусанина. „Сусанинъ не герой: онъ простой крестьянинъ, глава семьи, членъ братской общины; на него палъ жребій великаго дѣла, и онъ дѣло великое исполнитъ. Въ немъ выражается не личная сила, но та глубокая, несокрушимая сила здороваго общества, которая не высказывается мгновенными вспышками, или порывами каждаго отдѣльнаго лица на личные подвиги, но движетъ и оживляетъ все великое и общественное тѣло, передается каждому отдѣльному члену и дѣлаетъ его способнымъ на всякій подвигъ терпѣнія или борьбы“ (III, 101, 102). Хомяковъ дѣйствительно весьма высоко ставилъ общину и однажды даже воскликнулъ: „Корень и основа—Кремль, Кіевъ, Саровская пустынь, народный бытъ съ его пѣснями и обрядами, и по преимуществу община сельская... Община есть одно уцѣлѣвшее гражданское учрежденіе всей русской исторіи“. „Отними его, не останется ничего; изъ его же развитія можетъ развиться цѣлый гражданскій міръ“ (III, 462). Итакъ, идеализація общины—внѣ сомнѣнія. Однако, когда мы разсмотримъ ученіе Хомякова о церкви, мнѣ кажется, станетъ яснымъ, что Хомяковъ цѣнилъ общину, насколько видѣлъ соотвѣтствіе ея строя съ строемъ церковнымъ.

Что касается древней Руси, то я затрудняюсь сказать, чтобы Хомяковъ ее идеализировалъ: такъ рѣзко отзывался онъ о ней. Въ древней Руси онъ видѣлъ постепенное „потемнѣніе и одичаніе во многихъ отношеніяхъ“ (I, 243). Большая часть русской земли „была христіанскою болѣе по наружному обряду, чѣмъ по разумному сознанію“ (I, 233). Россія „утратила свое мирное братолюбіе въ раздорахъ удѣльныхъ, свое устройство гражданское въ возрастающей силѣ князей и особенно великокняжескихъ престоловъ, свою областную жизнь въ потокѣ монгольскомъ, свой чисто демократическій ладъ въ борьбѣ съ аристократическою Польшею“ (I, 128). Правда, Хомяковъ сказалъ, что христіанскій законъ „былъ вполнѣ признанъ древнею Русью“ (I, 240). Проф. Завитневичъ оспаривалъ эти слова Хомякова, находя въ нихъ противорѣчіе съ его же собственнымъ утвержденіемъ о

томъ, что на Руси было „темное понятіе о вѣрѣ“ (I, 240). Если бы Хомяковъ желалъ сказать, что христіанскій законъ былъ вполнѣ сознательно усвоенъ древней Русью (какъ думаетъ проф. Завитневичъ (т. I стр. 713; ср. Хр. Чт. 1903 г. № 5 стр. 124, 125 и др.), тогда въ его словахъ дѣйствительно заключалось бы весьма замѣтное и явное противорѣчіе. Однако, уже слишкомъ большая очевидность противорѣчія, къ тому же буквально въ двухъ смежныхъ строкахъ, заставляетъ усумниться въ правильности толкованія проф. Завитневича. Я думаю, Хомяковъ желалъ сказать лишь то, что въ древней Руси не было никакого другого идеала, которымъ бы нормировались поступки людей, кромѣ христіанскаго закона (ср. I, 245). Болѣе просвѣщенные люди древней Руси усваивали христіанскій законъ болѣе сознательно; менѣе просвѣщенные имѣли о немъ болѣе темное понятіе. Всѣ въ большей или меньшей степени грѣшили, но никто не выдавалъ своего поступка за добродѣтель и даже не оправдывалъ его, если сознавалъ, что онъ противорѣчитъ христіанскому закону. Противоположностью полному признанію христіанскаго закона является не темная вѣра, а „регуляризація порока“ (III, 115), или возведеніе порока въ принципъ, оправданіе его.

Подводя итоги сказанному, можно, полагаю, признать, что:

1. Обвиненія Хомякова въ ненависти къ Западу, національномъ эгоизмѣ и національномъ самохвальствѣ несостоятельны. Горячее національно-патріотическое чувство Хомякова гармонически соединялось съ самыми возвышенными вселенскими идеалами.

2. Нельзя считать исходнымъ пунктомъ міросозерцанія Хомякова любовь къ родному потому, что единственный критерій, при помощи котораго Хомяковъ оцѣнивалъ и русскую и міровую жизнь, есть критерій религіозно-нравственный, православіе (Н. В. 1890 г. № 5021, статья Д. Ѳ. Самарина).

Отсюда ясно, что нельзя понять Хомякова, не обративъ должнаго вниманія на его религіозныя идеи.

§ 5. Ученіе о церкви.

Вѣнецъ литературной дѣятельности Хомякова—его богословскія сочиненія. Въ нихъ съ особой яркостью проявилась вся сила, вся оригинальность его таланта. Ни о чемъ другомъ Хомяковъ не говорилъ такъ восторженно, какъ о церкви. Изъ его выраженій можно составить цѣлый гимнъ церкви. Церковь—„единственная хранительница истины“ (II, 139). „Совершенство принадлежитъ только Церкви“ (II, 66). „Каждый изъ насъ отъ земли, одна Церковь отъ неба“ (II, 112). Церковь—Божья истина на землѣ (II, 187). „Церковь созерцаетъ истину въ ея Божественной гармоніи“ (II, 215). „Око сыновъ Церкви, просвѣщенное лучами апостольскаго преданія, обнимаетъ съ вершины святой горы горизонты безъ конца“ (II, 218). Въ богословскихъ сочиненіяхъ Хомякова замѣчается особый торжественный тонъ, который можно сопоставить съ основнымъ настроеніемъ православнаго праздничнаго богослуженія. Хомяковъ не только сознавалъ, но и живо ощущалъ, что христіанство—торжество, а не унынie; радость, а не печаль; жизнь, а не смерть. „Когда побѣдитель смерти, Спаситель человѣковъ, удалилъ отъ людей Свое видимое присутствіе, Онъ завѣщалъ имъ не скорби и слезы, а оставилъ утѣшительное обѣтованіе, что пребудетъ съ ними до скончанія вѣка. Обѣщанное исполнилось. На главы учениковъ, собравшихся въ единодушіи молитвы, снизошелъ Духъ Божій и возвратилъ имъ присутствіе Господа... Оттолѣ и радость ихъ была совершенная, несмотря на испытанія, имъ уготованныя. И мы также, мы имѣемъ эту совершенную радость; ибо знаемъ, что Церковь не ищетъ Христа, ...но обладаетъ Имъ“ (II, 108). Другой причиной, вызывавшей особо бодрый, жизнерадостный тонъ богословскихъ сочиненій Хомякова, была его глубокая, непоколебимая вѣра въ торжество правды и въ безсиліе предъ ней зла, порока, заблужденія. „Борьба истины съ заблужденіемъ, какихъ бы предметовъ она ни касалась, всегда исполнена трудностей, хотя окончательное торжество истины несомнѣнно“ (II, 103). Можно сказать, что всѣ богословскія сочиненія Хомякова написаны на одну тему: въ нихъ обсуждается, въ сущности, одинъ вопросъ, но вопросъ чрезвычайно важный, кардинальный для религіознаго сознанія, въ которомъ, какъ въ фокусѣ,

сходятся лучи ряда другихъ вопросовъ. Всѣ богословскія сочиненія Хомякова говорятъ о церкви, или о православіи, разсматривая его сравнительно съ католичествомъ и протестантствомъ. Что же понималъ Хомяковъ подъ церковью?

Въ богословскихъ сочиненіяхъ Хомякова неоднократно встрѣчаются предложенія, построенныя по формулѣ „церковь есть“...; но ни одно изъ нихъ не можетъ быть признано за опредѣленіе понятія „церковь“ въ строго логическомъ смыслѣ этого термина. Несомнѣнно, съ точки зрѣнія Хомякова логическое опредѣленіе церкви немыслимо, такъ какъ для нея нельзя найти соотвѣтствующаго родового понятія, genus'a proximum'a. Хомяковъ указывалъ, что церковь—не государство (II, 321), не авторитетъ (II, 53), не общество. Когда же Хомяковъ, напримѣръ, писалъ, что „Церковь есть откровеніе Святого Духа, даруемое взаимной любви Христіанъ“ (II, 220), онъ дѣлалъ приблизительно то же, что дѣлаетъ Священное Писаніе, говоря: „Богъ есть любовь“ (1 Іоан. IV, 8). Апостолъ Іоаннъ Богословъ указываетъ, конечно, не на то, что Богъ есть одинъ изъ видовъ любви, но на то, что одно изъ главныхъ свойствъ Божіихъ есть любовь, насколько пониманіе этихъ свойствъ доступно человѣку и выразимо человѣческимъ словомъ. Вполнѣ понятно, что изъ сказаннаго отнюдь не слѣдуетъ, чтобы ученіе Хомякова о церкви было неясно или непослѣдовательно. Напротивъ, въ общемъ, трудно дать болѣе стройно и опредѣленно формулированную систему, чѣмъ ту, которую мы находимъ у Хомякова (Ср. Б. В. 1916, № 7, 8, стр. 541). Однако, отдѣльныя выраженія Хомякова давали и, вѣроятно, еще долго будутъ давать поводъ къ недоразумѣніямъ.

„Церковь есть отъ Бога установленное общество человѣковъ, соединенныхъ Православною вѣрою, закономъ Божіимъ, священноначаліемъ и Таинствами“, читаемъ въ Катихизисѣ митрополита Филарета. „Церковь не есть множество лицъ въ ихъ личной отдѣльности, но единство Божіей благодати, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покоряющихся благодати“, читаемъ въ „Опытѣ катихизическаго изложенія ученія о Церкви“ Хомякова (II, 3). Слова—церковь не множество лицъ равносильны словамъ церковь не общество, и Хомяковъ, дѣйствительно, говорилъ, что церковь не общество. „Церковь же видимая не есть видимое общество христіанъ, но духъ Божій и благодать таинствъ, живущихъ въ обществѣ“ (II, 12). Однако, разница между м. Филаретомъ и Хомяковымъ не принципіальная, а вербальная. Она касается не существа мысли, а ея выраженія. Предъ нами не двѣ взаимно противоположныя идеи, а два выраженія одной и той же идеи. М. Филаретъ не отрицаетъ того, что благодать Божія—существенный признакъ церкви: „хотя Церковь видима, но невидима усвоенная ей, и освященнымъ въ ней, благодать Божія, которая и есть собственно предметъ вѣрованія въ Церковь“. Хомяковъ признаетъ, что

общество человѣковъ, или христіане, входятъ въ церковь, составляютъ „видимый образъ“ (II, 12) церкви. Отъ церкви въ „ея цѣлости“ (II, 111) Хомяковъ отличаетъ церковь земную (II, 109). Апостолы и всѣ, вообще, ихъ современники, „ученики Христовы, просвѣщенные дарами Духа“, „были Церковью“ (II, 110). Хомяковъ говоритъ также о „земной или исторической Церкви“ (II, 223) и „о Церкви Апостоловъ“ (II, 220).

Зачѣмъ Хомяковъ употреблялъ выраженія, которыя не разъ приводили въ смущеніе нашихъ богослововъ, такъ какъ казалось, что они не согласуются съ общепризнанными мнѣніями, порой даже имъ противорѣчатъ? Для правильнаго пониманія мысли Хомякова слѣдуетъ помнить, что если судить объ ученіи Самого Спасителя по отдѣльнымъ, отрывочно взятымъ евангельскимъ текстамъ, то, при желаніи, можно доказать почти все, что угодно. „Если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и матери, и жены и дѣтей, и братьевъ и сестеръ, а при томъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ“ (Лук. XIV, 26). Чтобы правильно понять этотъ текстъ, необходимо поставить вопросъ: для чего Спаситель произнесъ приведенныя слова? Въ такомъ вопросѣ нѣтъ ничего неумѣстнаго. Напротивъ того, совершенно неумѣстно рабствовать буквѣ или—другая крайность—видѣть во всемъ аллегорію. Съ тѣмъ же „телеологическимъ“ принципомъ, съ тѣмъ же вопросомъ о цѣли сказаннаго, нужно подходить и къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова. Общая цѣль богословскихъ сочиненій Хомякова ясна: она состоитъ въ томъ, чтобы опровергать неправильныя воззрѣнія на вѣру и проповѣдовать правильныя. Въ этомъ отношеніи нѣтъ основаній проводить существенную грань между „Опытомъ“, написаннымъ на русскомъ языкѣ и предназначавшимся для русскихъ, и такъ называемыми полемическими брошюрами, предназначавшимися для Западной Европы. „Опытъ“, если не прямо, то косвенно борется съ католичествомъ и протестантствомъ, имѣя, впрочемъ, въ виду, вѣроятно, не самихъ католиковъ и протестантовъ, а нашихъ богослововъ, находившихся подъ католическимъ или протестантскимъ вліяніемъ. Итакъ, въ чемъ сущность воззрѣнія Хомякова на вѣру? Хомяковъ былъ, если можно такъ выразиться, убѣжденнѣйшимъ спиритуалистомъ и идеалистомъ во взглядахъ на вѣру, на отношеніе человѣка къ Богу. Хомяковъ глубоко понялъ и послѣдовательно развивалъ мысль ап. Павла, которая выражена въ словахъ: „Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли Духа усыновленія, которымъ взываемъ: Авва, Отче!“ (Римл. VIII, 15). Малѣйшій утилитаризмъ, малѣйшая „сдѣлка“ въ религіозныхъ отношеніяхъ глубоко оскорбляла религіозное чувство Хомякова. Это ясно выразилось во взглядахъ его на сотеріологію. Спасеніе есть дѣло любви Бога къ человѣку и человѣка къ Богу. Такъ можно формулировать сущность мысли Хомякова. Ко-

нечно, спасеніе совершается не механически, но свободно, „подвигомъ и напряженіемъ всѣхъ нашихъ нравственныхъ силъ“ (ср. II, 232). Спасеніе, царство небесное—не вознагражденіе человѣка за заслуги, напр. добрыя дѣла, ибо ни о какихъ заслугахъ въ отношеніи человѣка къ Богу не можетъ быть и рѣчи. Царство небесное—какъ бы естественное продолженіе той жизни во Христѣ, которую ведетъ человѣкъ. Такъ приблизительно можно комментировать мысль Хомякова. Вспомнимъ слова Спасителя: „Всякій, живущій и вѣрующій въ Меня, не умретъ во вѣкъ“ (Io. XI, 26). Человѣкъ спасается „силою своей вѣры и своей любви къ Спасителю“ (II, 120), и спасеніе совершается слѣдующимъ путемъ: человѣкъ отрекается „отъ своей личности, личности грѣховной и злой“ и облекается (т. е. Богъ облекаетъ) „въ святость и совершенство своего Спасителя. Соединенный такимъ образомъ со Христомъ, человѣкъ уже не то, чѣмъ онъ былъ, не одинокая личность; онъ сталъ членомъ Церкви, которая есть тѣло Христово, и жизнь его стала нераздѣльной частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила“ (II, 120). Христіанинъ не можетъ сказать, что онъ достаточно потрудился для своего спасенія: станетъ ли человѣкъ, искренно любящій другого, думать, что онъ достаточно выразилъ свою любовь, и не является ли однимъ изъ основныхъ свойствъ нашей любви—стремленіе къ обнаруженію, къ реализаціи во внѣшнемъ фактѣ (услуга, помощь и т. п.). Хомяковъ негодовалъ на все, что носило „на себѣ отпечатокъ утилитаризма и юридическихъ отношеній“ въ дѣлѣ вѣры (II, 52). Хомякова возмущалъ „балансъ обязанностей и заслугъ“, или прикидыванье „на вѣсы грѣхи и молитвы, проступки и искупительные подвиги“ (II, 52). Самый вопросъ, чѣмъ спасается человѣкъ, вѣрой или дѣлами, съ точки зрѣнія Хомякова—безсмыслица. Доброе дѣло—отнюдь не только добрый фактъ, но и извѣстное настроеніе, „проявленіе вѣры“ (II, 59), а вѣра не ограничивается однимъ признаніемъ Бога и прочихъ христіанскихъ истинъ. Многимъ кажется, что евангельскій разбойникъ получилъ спасеніе особо легкимъ способомъ. Грѣшилъ всю жизнь, потомъ на крестѣ, когда смерть подошла, сказалъ нѣсколько словъ и попалъ въ рай. Хомяковъ отлично понималъ, что разбойникъ былъ помилованъ не въ видѣ изъятія (II, 125). Разбойникъ духовно переродился, осудилъ прежній грѣхъ, началъ новую жизнь со Христомъ и, понятно, достигъ рая. „Какое дѣло могъ совершить разбойникъ, прикованный на крестѣ?“ (II, 125). Но если бы онъ остался живъ, то, конечно, велъ бы самую богоугодную жизнь. Впрочемъ, Хомяковъ говоритъ такъ, примѣняясь къ обычному языку. Въ дѣйствительности же, обнаруженіе вѣры и есть дѣло, „ибо и молитвенный вздохъ, едва зачавшійся во глубинѣ сокрушеннаго сердца, есть такое же дѣло, какъ и мученичество. Различіе этихъ дѣлъ только во времени и въ обстоятельствахъ, при которыхъ Богъ дозволяетъ человѣку воспользоваться дарами благодати“ (II, 125).

Исходя изъ своихъ идеалистическихъ взглядовъ на вѣру, Хомяковъ не могъ одобрить тѣхъ выраженій, которыя на первый планъ выдвигали „матеріальную“, или внѣшнюю, видимую сторону церкви. Мнѣ кажется, эти выраженія должны были представляться Хомякову не столько неправильными, сколько вредными тѣмъ, что они могутъ способствовать ложнымъ взглядамъ на вѣру. Самъ Хомяковъ всюду подчеркиваетъ духовную сторону церкви, проводитъ мысль о томъ, что церковь, прежде всего, есть жизнь во Христѣ, благодать Св. Духа. „Церковь въ ея полнотѣ, какъ духовный организмъ, не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное“ (II, 57). Церковь „есть проявленіе Духа Божіяго въ человѣчествѣ“ (II, 63). При этомъ Хомяковъ отнюдь не отрицалъ ни іерархіи, ни церковной дисциплины, ни, вообще, „видимой“ стороны церкви; но онъ послѣдовательно проводилъ мысль о томъ, что „Церковь только общество“ (II, 12) для невѣрующаго, точно такъ же, какъ „для невѣрующаго таинство только обрядъ“ (II, 12). Церковь, даже земная, не исключительно реальна, но и мистична. „Видимая церковь видима только вѣрующему“ (II, 12). „Вѣрующій, хотя глазами тѣла и разума видитъ Церковь только въ ея внѣшнихъ проявленіяхъ, но сознаетъ ее духомъ въ таинствахъ и въ молитвѣ и въ богоугодныхъ дѣлахъ“ (II, 12). Хомяковъ возставалъ противъ излишней систематизаціи вопросовъ вѣры. Между прочимъ, онъ очень рѣзко отзывался о богословіи митр. Макарія за его страсть „все дробить и все живое обращать къ мертвому“ (VIII, 181). Хомяковъ говорилъ, что церковь земная составляетъ „нераздѣльную“ отъ „Церкви въ ея цѣлости“ „часть“ (II, 57); но мнѣ представляется совершенно невозможнымъ, чтобы Хомяковъ когда-либо сказалъ, что церковь раздѣляется на земную и небесную. Стремясь всегда къ отчетливому знанію, Хомяковъ не дѣлалъ исключенія для богословія. Въ то же время онъ явно не сочувствовалъ формально-логическому дѣленію богословскихъ вопросовъ, подведенію, напр., подъ особыя рубрики отношеній человѣка къ Богу. Происходило это, мнѣ кажется, отъ того, что ясное знаніе, отчетливое пониманіе богословскихъ вопросовъ полезно для вѣры, а излишняя систематизація можетъ разрушать, матеріализировать вѣру, вводить въ отношенія человѣка къ Богу своего рода механическій и ариѳметическій разсчетъ. Ставъ на точку зрѣнія Хомякова, мы признаемъ тотъ принципъ, что человѣкъ не только каждымъ дѣломъ, но и каждой мыслью, каждымъ чувствомъ можетъ и долженъ служить Богу, и если онъ не служитъ, онъ уже грѣшитъ, отметается отъ Христа. Признавъ, что человѣкъ спасается и вѣрой и дѣлами, или раздѣливъ на мертвыя схемы живое отношеніе человѣка къ Богу, мы какъ бы подсказываемъ слѣдующій выводъ: у меня мало вѣры, но я могу заставить себя творить „дѣла“. Этотъ выводъ не предосудителенъ, но отъ него недалекъ и другой: сдѣлавъ что-нибудь доброе, я могу нерадѣть объ остальномъ, надѣясь, что

ариѳметическій итогъ перетянетъ. А это и казалось Хомякову профанаціей религіознаго чувства. Въ связи съ такими воззрѣніями на вѣру Хомяковъ, говоря о церкви, употреблялъ выраженія, заимствованныя не изъ сферы формально-юридическихъ отношеній человѣка, а изъ сферы самой жизни человѣка. Постоянно проводитъ Хомяковъ мысль о томъ, что церковь есть живой организмъ.

Вполнѣ понятно, что, говоря о церкви, какъ организмѣ, Хомяковъ допускалъ извѣстную неточность выраженія. Нѣтъ такихъ словъ, которыя могли бы вполнѣ выразить сущность церкви, да и знаемъ ее мы лишь отчасти. „Ученіе Церкви невыразимо въ своемъ безконечномъ величіи“ (II, 266). „Сами по себѣ Богъ и Божественное невыразимы, слово человѣческое не въ состояніи ни опредѣлить, ни описать ихъ, оно можетъ только возбудить въ разумѣ, т.-е. въ мірѣ человѣческомъ, мысль или порядокъ мыслей, соотвѣтственныхъ реальности міра Божественнаго“ (II, 236). „Всѣ слова наши, если смѣю такъ выразиться, суть не свѣтъ Христовъ, а только тѣнь его на землѣ“ (II, 238). Наши слова лишь уясняютъ „Божественный міръ наведеніемъ, заимствованнымъ изъ видимаго міра или изъ дѣйствій человѣческаго разума“ (II, 239). Во всякомъ случаѣ, понятіе организмъ лучше, чѣмъ какое-либо другое, передаетъ взгляды Хомякова на церковь. Можно привести не мало параллелей между жизнью организма и жизнью церкви, но главная параллель заключается, полагаю, въ томъ, что какъ части организма находятся въ самомъ тѣсномъ внутреннемъ взаимоотношеніи, такъ что „страдаетъ ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены“ (1 Кор. XII, 26),—такъ и въ церкви не только всѣ ея члены должны быть соединены самой тѣсной любовью, но и разныя стороны церковной жизни не могутъ быть отдѣлены безъ ущерба одна отъ другой; напротивъ того, онѣ другъ друга поддерживаютъ и другъ друга обусловливаютъ.

Характерный признакъ каждаго организма—жизнь. Объ организмѣ въ значительной степени судятъ по его функціямъ. Какъ проявляется жизнь церкви? Основная мысль богословскихъ сочиненій Хомякова прекрасно формулирована Самаринымъ: „Церковь, какъ живой организмъ истины, ввѣренной взаимной любви; иначе: какъ свобода въ единствѣ и единство въ свободѣ; иначе: какъ свобода въ гармоніи ея проявленій“ (II, XXXV). Жизнь церкви основывается на трехъ принципахъ: любви, единствѣ, свободѣ. Уничтожьте одинъ изъ этихъ элементовъ, и вся религіозная жизнь разстраивается. „Христіанство, въ полнотѣ своего Божественнаго ученія, представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенныя въ нравственномъ законѣ взаимной любви“ (I, 148). Жить „жизнью церкви“ значитъ жить „жизнью любви и единства“ (II, 53). „Единство! Это существеннѣйшее знаменіе Церкви; видимый признакъ постояннаго пребыванія Господа

на землѣ; сладчайшая радость человѣческаго сердца" (II, 355). Альфа и омега жизни церкви—любовь. „Въ мірѣ духовномъ" „единственный законъ есть любовь" (II, 320). Порывая „связь взаимной любви", человѣкъ фактически выходитъ изъ церкви, хотя бы формально и оставался въ ней (II, 115). „Жизнь духовнаго міра есть не иное что, какъ любовь и общеніе въ молитвѣ" (II, 58). „Истина дается только взаимной любви" (II, 222).

Въ какомъ отношеніи находится къ любви единство? Затруднительно дать исчерпывающій отвѣтъ на этотъ вопросъ. Ясно однако, что слово единство Хомяковъ употреблялъ то въ болѣе реально-психологическомъ смыслѣ, какъ извѣстное отношеніе между вѣрующими, то въ трансцендентально-мистическомъ, обозначая имъ таинственную связь, соединяющую разумныя твари съ Богомъ и относящуюся не столько къ душамъ вѣрующихъ, сколько къ существу церкви. Церковь, святая и безсмертная, живой ковчегъ Духа Божьяго, носитъ „въ себѣ Христа, своего Спасителя и Владыку", и связана „съ Нимъ внутреннимъ и тѣснымъ единеніемъ, котораго ни мысль человѣческая не въ силахъ постигнуть, ни слово человѣческое не въ силахъ выразить" (II, 57). Равнымъ образомъ, стройное единство между церковью видимою и церковью невидимою составляетъ тайну (II, 57). Однако, на то Спаситель и сходилъ на землю, чтобы соединить земное съ небеснымъ; чтобы люди, въ своей жизни, получили возможность болѣе правильно отображать жизнь Божественную, совершенствуя въ себѣ образъ Божій. Единство мистическое, отношеніе Христа къ церкви, получаетъ видимое отображеніе, отражается въ единствѣ между людьми. Это единство можно разсматривать какъ результатъ, слѣдствіе или выраженіе любви. Въ этомъ смыслѣ Хомяковъ говоритъ о единствѣ, внутреннемъ согласіи христіанъ (II, 71), или о единствѣ, основанномъ на взаимной любви (II, 122). „Единеніе тогда лишь получаетъ свой вѣнецъ, когда оно осуществляется въ реальномъ мірѣ, въ принципѣ общежитія, въ проявленіяхъ этого принципа, въ ученіи, всею общиною исповѣдуемомъ, въ общепризнанныхъ и общепринятыхъ таинствахъ, въ обрядахъ, наконецъ" (II, 225), и, вообще, въ братолюбивой христіанской жизни. „Тайна единства Христа съ Его избранными, единства, осуществленнаго Его человѣческою свободою, открыта въ Церкви дѣйствительному единству и дѣйствительной свободѣ вѣрныхъ" (II, 234, 235). Каждый христіанинъ долженъ быть живымъ членомъ церкви, или составлять „живую принадлежность организма Церкви" (II, 236). Понятно, что для этого христіанину слѣдуетъ осуществлять въ своей жизни тѣ принципы или идеи, которыми живетъ церковь. Средство осуществленія—христіанская богоугодная жизнь. Едва ли будетъ ошибкою сказать, что, съ точки зрѣнія Хомякова, единеніе Христа съ церковью „осуществляется въ реальномъ мірѣ" (II, 225) не только въ личной жизни христіанъ, но и въ цер-

ковномъ строѣ. Говоря о церковномъ строѣ, Хомяковъ строго различалъ управленіе той или иной епархіи или патріархата отъ строя, какъ существенной принадлежности церкви. Характерный признакъ церковнаго строя (православія)—соборность (ср. II, 71). Не звучитъ ли эта мысль Хомякова горькой ироніей, когда у насъ, въ Россіи, церковные соборы не созывались въ теченіе болѣе 200 лѣтъ, а фактически высшая власть въ церковномъ управленіи принадлежитъ свѣтскому чиновнику—оберъ-прокурору? Какъ ни печальны эти явленія, они не нарушаютъ соборности православія. Главная область церкви—сердца вѣрующихъ, а не епархіальное управленіе. Для спасенія необходимы вѣра, вообще христіанская жизнь, таинства. Наше вѣроученіе провозглашено на вселенскихъ соборахъ. Съ тѣхъ поръ „мы не измѣнились; мы все тѣ же, какими были въ восьмомъ столѣтіи“ (II, 333). Такимъ образомъ, соборность остается существеннымъ признакомъ православія. Печально, когда на подобныя разсужденія ссылаются, какъ на аргументы противъ реформы нашего церковнаго управленія. Это свидѣтельствуетъ объ ограниченности умственнаго кругозора или о дурномъ направленіи чувства и воли; но не менѣе печальны антилогичнѣйшія ссылки на недостатки русскаго церковнаго управленія, какъ на аргументы противъ православія. Въ строѣ православной церкви, въ ея соборности, гармонически сочетаются принципы церковной жизни: любовь, единство, свобода.

Въ словахъ Хомякова о свободѣ, какъ принципѣ церкви, намѣчаются, мнѣ кажется, два оттѣнка. Хомяковъ говоритъ о свободѣ или какъ о существенномъ признакѣ религіознаго чувства или какъ объ извѣстномъ порядкѣ, опредѣляющемъ отношеніе личности къ церкви. Свобода, по мысли Хомякова, неотъемлемый признакъ вѣры. Только то, напр., поклоненіе человѣка Богу заслуживаетъ названіе истиннаго религіознаго чувства, которое совершается свободно, не по принужденію и не по разсчету. „Вѣра есть дѣло духовной свободы и не терпитъ принужденія“ (I, 381). „Въ дѣлахъ вѣры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушаніе есть смерть“ (II, 192). „Костеръ мученика—торжество вѣры, крестовый походъ—ея могила“ (V, 204). Больше объясненій требуетъ мысль Хомякова о свободѣ, какъ отношеніи личности къ церкви. Ученіе Хомякова о церкви полно антиномій, выраженій, которыя на первый взглядъ могутъ казаться взаимно-исключающими, но которыя, на самомъ дѣлѣ, при обращеніи вниманія не на букву, а на духъ ученія, разрѣшаются въ высшей гармоніи. Я отмѣчалъ уже, что Хомяковъ часто говоритъ, что церковь—не общество; но въ одномъ мѣстѣ онъ сказалъ: церковь „есть общество людей, признающихъ принципъ христіанской жизни“ (II, 225). „Противорѣчіе“ здѣсь совершеннно такое же, какъ и между тѣми мѣстами Священнаго Писанія, въ которыхъ слова выражаютъ требованія противоположныя. Церковь не общество, потому что она—дѣло не рукъ

человѣческихъ, а дѣло Божіе; потому что сущность церкви не въ внѣшнихъ установленіяхъ (власть, правила), а въ благодати Божіей. Церковь—общество потому, что у ней есть члены, связанные извѣстнымъ единствомъ цѣли и стремленій; потому что люди входятъ въ церковь, составляютъ ея видимый образъ, видимое проявленіе на землѣ. Менѣе антиномистично, но все же составлено изъ довольно различныхъ элементовъ ученіе Хомякова объ отношеніи личности къ церкви. Хомяковъ, убѣжденнѣйшій индивидуалистъ, требующій почти безграничныхъ правъ для личности, учитъ о слабости, безсиліи личности въ ея *одинокости*. Хомяковъ призывалъ всѣхъ къ активному участію въ церкви. Онъ считалъ своею обязанностью разъяснять церковное ученіе, отвѣчать на клевету противъ церкви. Онъ училъ, что „апостолы свободное изслѣдованіе“ „вмѣняли въ обязанность“ (II, 42); что „свободное изслѣдованіе, такъ или иначе понятое, составляетъ единственное основаніе истинной вѣры“ [1]) (II, 42). „Вѣрить не должно никому“ (VIII, 128), т. е. не слѣдуетъ принимать безусловно, безъ критики, слова даже святого. Въ то же время Хомяковъ училъ, что одними собственными силами человѣкъ не можетъ дойти до истины, не можетъ создать нормальной религіозной жизни. Почему такъ? Отвѣтъ на это даетъ гносеологія Хомякова. Хомяковъ училъ, что существуетъ знаніе „внѣшнее“ (III, 222) и „внутреннее“ (II, 213). Первое—лишь „логическое мнѣніе“ (II, 202), знаніе безъ внутренняго опыта: „слѣпой можетъ разсказывать со словъ зрячаго, что тотъ видѣлъ; но вслушайтесь и вы сейчасъ замѣтите, что человѣкъ не свое пересказываетъ, а чужое“ (III, 224). Второе—знаніе и, если можно такъ выразиться, непосредственное ощущеніе, „подобное тому, какое имѣемъ мы о явленіяхъ нашей умственной жизни“ (II, 219), или нашего организма. „Несомнѣнно вѣришь только тому міру или, точнѣе сказать, знаешь только тотъ міръ, къ которому принадлежишь самъ“ (II, 202). Церковь—понятіе не отвлеченное, а нѣчто реально существующее. Чтобы имѣть дѣйствительное знаніе о церкви, нужно жить въ церкви, нужно быть членомъ этого великаго организма. Кто не знаетъ церкви, тотъ не знаетъ и Бога. „Слова, которыми выражаются понятія о мірѣ Божественномъ, могутъ быть понятны только для того, чья собственная жизнь находится въ согласіи съ реальностію этого міра“ (II, 236).

---

[1]) Эти слова могутъ дать поводъ къ недоразумѣнію. Неужели первый актъ всякой вѣры—изслѣдованіе, т. е. сомнѣніе? Неужели каждый человѣкъ долженъ сначала сомнѣваться въ бытіи Бога и только послѣ свободнаго изслѣдованія признать его, иначе вѣра не будетъ истинной? Конечно, нѣтъ. Такое предположеніе противорѣчило бы одному изъ основныхъ взглядовъ Хомякова на вѣру, какъ на внутреннее знаніе, не требующее внѣшнихъ доказательствъ. Изъ контекста рѣчи ясно, что Хомяковъ говоритъ не о вѣрѣ въ Бога, а лишь о распознаваніи того, что есть „гласъ Самого Бога“ (II, 43), или о правильной формулировкѣ церковнаго ученія.

Кромѣ того, Хомяковъ указывалъ, что святость и знаніе истины соединены неразрывной связью. Абсолютная истина доступна только абсолютной святости. „Ясность разумѣнія“ находится въ зависимости „отъ закона нравственнаго“ (II, 105). „Благодать вѣры неотдѣльна отъ святости жизни“ (II, 6). Въ вопросахъ вѣры „одинъ разумъ, отрѣшенный отъ святости, былъ бы слѣпъ, какъ сама матерія“ (II, 57). „Тѣнь грѣха содержитъ уже въ себѣ возможность заблужденія“ (II, 62). Между тѣмъ, „въ очахъ Божіихъ нѣтъ ни единаго существа чистаго, ни единаго, состоящаго внѣ грѣха, ни единаго, обладающаго правдою, ему самому присущею, въ силу собственной его свободы“ (II, 216). Человѣкъ въ отдѣльности, личность сама по себѣ, можетъ только стремиться къ истинѣ, но не доходить до нея: онъ обреченъ только на безплодныя исканія. Хомяковъ указывалъ, что „умъ самый возвышенный, душа, самая озаренная небеснымъ свѣтомъ“, можетъ заблуждаться и подвергаться заслуженному порицанію (II, 111). Развивая эти мысли, Хомяковъ доходилъ до признанія того, что даже Священное Писаніе Новаго Завѣта авторитетно не столько потому, что оно написано апостолами, сколько потому, что оно принято церковью. „Тотъ, кто погрѣшилъ въ Антіохіи, могъ погрѣшить и въ другомъ мѣстѣ“ (II, 198). „Имя ли Марка сообщаетъ авторитетъ Евангелію, которое ему приписывается, или имя ли Павла даетъ авторитетъ посланіямъ? Нисколько. Но св. Маркъ и св. Павелъ прославлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои къ писаніямъ, которыя Духъ Божій, выразившійся единодушнымъ голосомъ Церкви, призналъ за свои“ (II, 147).

Чѣмъ болѣе смиренно смотрѣлъ Хомяковъ на личность, тѣмъ болѣе высоко въ его сознаніи вырисовывалось значеніе церкви. Внѣ церкви—мракъ, заблужденіе, въ лучшемъ случаѣ благіе порывы, безплодное исканіе истины и разочарованіе. Въ церкви—истина, торжество, радость. „Церковь постоянно обладаетъ“ тѣмъ, что „каждый изъ насъ постоянно ищетъ“ (II, 111), и церковь окрыляетъ душу слабаго человѣка, даетъ ему чрезвычайныя силы, соединяетъ съ Богомъ. Церковь сіяетъ въ неземномъ величіи. Вокругъ церкви идетъ борьба, клокочетъ невѣріе, но для церкви ничто не страшно. Спокойно смотритъ церковь, „какъ вѣкъ за вѣкомъ, волна за волною, гроза историческихъ треволненій, потоки страстей и мыслей человѣческихъ клубятся и мечутся вокругъ камня, на которомъ она утверждается. Церковь на все это „зритъ и не смущается, ибо вѣритъ въ его несокрушимость: камень этотъ—Христосъ“ (II, 245). Въ церкви нѣтъ „внутреннихъ противорѣчій въ ученіи, нѣтъ заблужденій“. Въ церкви мы не будемъ чувствовать „колеблющейся подъ ногами почвы“. „Здѣсь мы утвердимся стопами на незыблемомъ камнѣ и озаримся свѣтомъ безоблачнаго дня: ибо здѣсь царство Господне“ (II, 215). Тотъ не понялъ міросозерцанія Хомякова, кто не почувствовалъ, какъ любилъ

онъ церковь. Наконецъ, единеніе съ церковью необходимо и потому, что вся сумма религіозной истины заключается въ церковномъ преданіи. Такимъ путемъ, мы снова подходимъ къ вопросу о строѣ церкви, о взаимоотношеніи личности и церкви. Соборность церкви установлена Самимъ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ. „Господь, удаляя отъ вселенной Свое видимое присутствіе, поручилъ храненіе вѣры и преданія Своего ученія не отдѣльнымъ лицамъ, Своимъ ученикамъ, но Церкви учениковъ, свободно объединенной святою силою взаимной любви, и эта земная Церковь въ своей совокупности, а не лица, временно ее составлявшія, была въ день Пятидесятницы прославлена видимыми дарами Духа Божія. Отъ этой Церкви, отъ нея единственно, и получаетъ всякое исповѣданіе вѣры, всякое преданное ученіе, свою обязательность или, точнѣе, свидѣтельство своей истины“ (II, 146). Хомяковъ говоритъ о неизмѣримой важности епископскаго сана (II, 135), ибо выше „дара епископскаго нѣтъ ничего“ (II, 15) (ср. II, 36, 136). Но въ то же время Хомяковъ категорически утверждаетъ, что въ вопросѣ о вѣроученіи, въ сущности, исчезаетъ разница между епископомъ и мирянином, и всѣ вѣрующіе равноправны. Въ полномъ соотвѣтствіи съ извѣстнымъ текстомъ ап. Петра, Хомяковъ говорилъ, что „мы всѣ священники Вышняго, хотя и въ различныхъ степеняхъ“ (II, 134). Мысли Хомякова вполнѣ соотвѣтствуетъ слѣдующее, на первый взглядъ, парадоксальное утвержденіе: въ области вѣроученія епископъ и мірянинъ обладаютъ на равныхъ условіяхъ одинаково великими и одинаково малыми правами. Одинаково малыми потому, что „всѣ тайны вѣры были открыты Церкви Христовой отъ самаго ея основанія“ (II, 235); „Церковь ничего не можетъ прилагать къ своимъ догматамъ“ (II, 183). Одинаково великими потому, что въ православіи нѣтъ дѣленія на церковь учащую и учащуюся. Хотя обязанность учить, „служеніе слова Божія и обязанность поучать слову“ лежитъ преимущественно на епископахъ, однако это высокое право даровано Духомъ Божіимъ всѣмъ христіанамъ, и „Церковь никого изъ своихъ членовъ не лишаетъ этого высокаго права“ (II, 136), а право это дѣйствительно высоко. Новыхъ догматовъ, строго говоря, не существуетъ, но ученіе церкви опредѣленно формулируется постепенно (ср. II, 235, 236 и сл.), и участвовать въ формулировкѣ ученія церкви можетъ каждый ея членъ, независимо отъ своего положенія въ сферѣ іерархіи. Конечно, только единицамъ среди тысячъ милліоновъ суждено прямо и непосредственно служить развитію церковнаго вѣроученія, объяснять тайны вѣры въ смыслѣ формулировки догматовъ; но Хомяковъ показываетъ, что въ области церковнаго учительства вообще могутъ подвизаться и дѣйствительно подвизаются всѣ христіане, какъ ученые, такъ и простецы. „Въ истинной Церкви нѣтъ Церкви учащей. Значитъ ли это, что нѣтъ поученія? Есть, и болѣе, чѣмъ гдѣ-нибудь; ибо въ ней поученіе не

стѣснено въ предустановленныхъ границахъ. Всякое слово, внушенное чувствомъ истинно-христіанской любви, живой вѣры или надежды, есть поученіе: всякое дѣло, запечатлѣнное Духомъ Божіимъ, есть урокъ; всякая христіанская жизнь есть образецъ и примѣръ. Мученикъ, умирающій за истину, судья, судящій въ правду (не ради людей, а ради Самого Бога), пахарь въ скромномъ трудѣ, постоянно возносящійся мыслію къ своему Создателю, живутъ и умираютъ для поученія братьевъ; а встрѣтится въ томъ нужда—Духъ Божій вложитъ въ ихъ уста слова мудрости, какихъ не найдетъ ученый и богословъ" (II, 60). „Поучаетъ не одно слово, но цѣлая жизнь" (II, 61). Въ православіи признается догматомъ только та формулировка вѣроученія, которая признана всей церковью. Полномочный органъ церкви въ области догматическаго ученія—вселенскій соборъ: это—„голосъ всей Церкви", ея выраженіе и свидѣтельство (II, 300). Но критерій, по которому мы отличаемъ вселенскій соборъ отъ невселенскаго, заключается не въ числѣ епископовъ и не въ какихъ-либо внѣшнихъ признакахъ. Вселенскимъ мы называемъ тотъ соборъ, рѣшенія котораго „признаны за голосъ Церкви всѣмъ церковнымъ народомъ, тѣмъ народомъ и въ той средѣ, гдѣ въ вопросахъ вѣры нѣтъ различія между ученымъ и невѣждою, церковникомъ и міряниномъ, мужчиною и женщиною, государемъ и подданнымъ, рабовладѣльцемъ и рабомъ, гдѣ, когда это нужно по усмотрѣнію Божію, отрокъ получаетъ даръ вѣдѣнія, младенцу дается слово премудрости, ересь ученаго епископа опровергается безграмотнымъ пастухомъ, дабы всѣ были едино въ свободномъ единствѣ живой вѣры, которая есть проявленіе Духа Божія. Таковъ догматъ, лежащій въ глубинѣ идеи собора" (II, 70). Кто сознательно отвергаетъ церковные догматы, тотъ самъ себя исключаетъ изъ церкви (ср. II, 344). По глубокому убѣжденію Хомякова, этимъ не нарушается религіозная свобода. Но вѣдь вы „навязываете согласіе?" (II, 192) спрашивали Хомякова. „Милліоны людей смотрятъ на солнце и соглашаются въ томъ, что оно блеститъ. Слѣпой можетъ въ этомъ сомнѣваться; но слѣдуетъ ли изъ этого, что согласіе зрячихъ имъ навязано? (II, 192). „Для разума человѣческаго одно рабство—въ заблужденіи, и наоборотъ только въ подчиненіи премудрости Церкви или, точнѣе, въ согласіи съ нею этотъ разумъ обрѣтаетъ истинную свободу" (II, 272). Чтобы лучше понять эту мысль Хомякова, необходимо вспомнить также то, что, по глубокому убѣжденію Хомякова, „недосягаемая высота христіанскаго ученія проявляется по преимуществу въ томъ, что оно никогда не ставитъ ни одного правила произвольнаго и, такъ сказать, внѣшняго для человѣческаго духа" (III, 251). Говоря такъ, Хомяковъ въ одной изъ своихъ статей представилъ объясненіе, или апологію, христіанскаго взгляда на бракъ („Письмо къ Т. И. Филиппову").

Хомяковъ желалъ „дать возможность читателю понять духъ пра-

вославія", опредѣливъ „характеръ обѣихъ половинъ западнаго міра въ глазахъ Церкви" (II, 56): католичества и протестантства. Почему католики и протестанты внѣ Церкви? Въ чемъ главное различіе между католиками и протестантами съ одной стороны, православными съ другой? Это различіе, по убѣжденію Хомякова, состоитъ въ „способѣ пониманія или опредѣленія самой сущности Церкви" (II, 362). Обращаясь къ западному міру, Хомяковъ даже не говорилъ: перестаньте вѣровать въ исхожденіе Св. Духа и отъ Сына: Filioque само по себѣ не ересь (II, 343). Извѣстно, что католики оправдываютъ это ученіе логическими разсужденіями. Если оправдываете, то и вѣруйте, какъ бы такъ говоритъ Хомяковъ. Нельзя только вашего частнаго богословскаго мнѣнія вводить въ вселенскій символъ вѣры, нельзя придавать ему значеніе догмата. Католицизмъ—ересь не противъ догмата о св. Духѣ, а противъ догмата о церкви (II, 66, 97, 184, 185, 313 и др.). Если бы всѣ англиканцы безъ исключенія „приняли и символъ и вѣрованія, совершенно сходные съ нашими; но они дошли до такой вѣры средствами чисто протестантскими, т. е. они приняли ее какъ логическій выводъ, какъ добычу разсудка, который, подвергнувъ анализу преданіе и писаніе отцовъ, нашелъ въ нихъ нѣчто близкое, подходящее къ истинѣ" (II, 353),—то и тогда англиканцы не стали бы православными и не могли вступить въ единеніе съ нами, пока они не признали бы, что истина ввѣрена взаимной любви христіанъ, что хотя истина отыскивается путемъ свободнаго изслѣдованія, однако утверждается единодушіемъ и согласіемъ всѣхъ.

Фактъ, совершившій раздѣленіе церквей,—введеніе Filioque во вселенскій символъ. Западный расколъ не прошелъ безслѣдно и для исторической жизни Востока. „Раздѣленіе Востока и Запада, по поводу вопроса религіознаго, ...побудило Западъ отдать на жертву восточную имперію: оно произвело отчужденіе послѣдней, задержало ее и осудило на неполное развитіе" (II, 360). Но если раздѣленіе церквей отразилось крайне неблагопріятно на общекультурной и политической жизни Востока, то для Запада расколъ привелъ къ катастрофическимъ результатамъ въ сферѣ религіозной. Случилось, можно сказать, комментируя мысль Хомякова, нѣчто подобное тому, что произошло при грѣхопаденіи первыхъ людей: Адамъ и Ева, преступая заповѣдь Божію, надѣялись достигнуть высшаго совершенства; на самомъ же дѣлѣ они утратили и ту степень совершенства, которую имѣли. „Римскій міръ", внося измѣненіе въ символъ, какъ бы исключалъ изъ церковнаго общенія Востокъ, по крайней мѣрѣ игнорировалъ его, не считался съ нимъ. Въ результатѣ же оказалось, что „церковная жизнь кончилась" (II, 49), но не на Востокѣ, а на Западѣ. Произошло это, во-первыхъ, потому, что Западъ явно нарушилъ догматъ церкви, въ силу котораго только то ученіе пользуется правами общецерковнаго, которое признано всѣми. Слѣдовательно, Западъ самъ поставилъ себя

внѣ церкви. „Онъ самъ себя отлучилъ и тѣмъ самымъ себя осудилъ, самъ подалъ противъ себя свидѣтельство: abiit, evasit, erupit“ (II, 185). Во-вторыхъ, совершенный Западомъ грѣхъ, постепенно развиваясь, исказилъ всю религіозную жизнь Запада. „Заблужденіе въ вѣрѣ получаетъ свою казнь въ самоубійствѣ ученія, на этомъ заблужденіи воздвигаемомъ“ II, 184). Отвергать, что истина принадлежитъ всей церкви и хранится всѣми, можно только во имя безграничныхъ правъ личности. „Или: истина дана единенію всѣхъ и ихъ взаимной любви въ Іисусѣ Христѣ, или она дается каждому лицу, взятому порознь, безъ всякаго отношенія къ прочимъ“ (II, 100) (ср. II, 54). „На дѣлѣ принято было“ (Римомъ) второе „изъ этихъ началъ, но провозгласить и узаконить его какъ право было рано“ (II, 51). Чтобы сдержать анархію въ дѣлахъ вѣры (ср. II, 100), „возникла мысль пріурочить монополію боговдохновенности къ одному престолу, древнѣйшему изъ всѣхъ на Западѣ и наиболѣе чтимому всей Вселенной“ (II, 51). Такъ стало создаваться ученіе о главенствѣ папы. Съ точки зрѣнія Хомякова, католичество съ самаго начала скрывало свою истинную физіономію; ложь проникла все католичество, и католическая система представляетъ извращеніе христіанскаго понятія о вѣрѣ. „Вмѣсто удалившагося Духа Божіяго наступило царство чисто-раціоналистической логики“ (II, 51). „Христіанинъ, нѣкогда членъ Церкви, нѣкогда отвѣтственный участникъ въ ея рѣшеніяхъ, сдѣлался подданнымъ Церкви“ (II, 51). „Внутренняя связь человѣка съ церковью была порвана. Законъ чисто внѣшній, и слѣдовательно разсудочный, заступилъ мѣсто закона нравственнаго и живого“ (II, 52). „Государство отъ міра сего заняло мѣсто христіанской Церкви“ (II, 52).

Протестантство сдѣлало добросовѣстный выводъ изъ скрытыхъ католическихъ предпосылокъ, но и оно было безсильно возстановить истинную вѣру: человѣкъ не можетъ создать церковь, онъ можетъ только къ ней присоединиться. Хомяковъ болѣе сочувствовалъ протестантамъ, чѣмъ католикамъ. „Заблужденіе, по моему убѣжденію (писалъ Хомяковъ), идетъ отъ римлянъ, а протестанты только приняли его по наслѣдству; къ тому же добровольная ложь, мнѣ кажется, заслуживаетъ болѣе строгаго осужденія и возбуждаетъ болѣе сильное негодованіе, чѣмъ заблужденіе невольное“ (II, 166) (ср. II, 76, 77). Въ протестантствѣ Хомяковъ видѣлъ искреннее и добросовѣстное исканіе истины, въ католичествѣ—почти преднамѣренное скрытіе истины. Но едва ли Хомяковъ считалъ, чтобы протестанты, по своему ученію, стояли ближе къ церкви, чѣмъ католики.

Хомяковъ подробно указывалъ, какъ извращено у протестантовъ и католиковъ все христіанское вѣроученіе и нравоученіе, въ частности ученіе о таинствахъ (II, 126 и сл., 223). Мнѣ не представляется необходимымъ дольше останавливаться на этой части богословскихъ воззрѣній Хомякова. Обращу вниманіе лишь на слѣдующее: въ сво-

ихъ богословскихъ полемическихъ брошюрахъ Хомяковъ настойчиво проводитъ мысль о томъ, что современное состояніе католичества и протестантства является естественнымъ результатомъ и логическимъ слѣдствіемъ того грѣха, того пренебреженія къ братьямъ (II, 49) или нравственнаго братоубійства (II, 185), которое совершилъ западный міръ, внося измѣненіе въ символъ вѣры. Было бы однако большой ошибкой считать, будто Хомяковъ видѣлъ единственную причину современнаго состоянія католичества и протестантства въ нравственной порчѣ, въ гордости Западнаго міра. Въ Запискахъ о всемірной исторіи Хомяковъ опредѣленно указываетъ, что сложныя историческія условія, особенно древне-римская культура, вліяли на характеръ католической церкви. „Преобладаніе идеи государственной, завѣщанной Римомъ, создало стремленіе къ облеченію церкви въ государственныя формы и къ подчиненію всего гражданскаго общества ея верховной власти“ (VII, 202) (ср. VII, 122, 198).

Хомякова неоднократно обвиняли въ пристрастномъ отношеніи къ католичеству и протестантству. Особенно интересны упреки Вл. Соловьева. Соловьевъ возмущался тѣмъ, что полемика Хомякова „состоитъ въ слѣдующемъ весьма простомъ пріемѣ. Берется западная религіозная жизнь въ ея конкретныхъ историческихъ явленіяхъ, односторонность и недостатки въ этихъ явленіяхъ обобщаются, возводятся въ принципъ, и затѣмъ всему этому противопоставляется „православіе“, но не въ его конкретныхъ историческихъ формахъ, а въ томъ идеальномъ представленіи о немъ, которое создали сами славянофилы. Это идеальное представленіе резюмируется въ формулѣ: „церковь, какъ синтезъ единства и свободы въ любви“,—и эту-то отвлеченную формулу славянофилы выставляютъ въ обличеніе дѣйствительнаго католичества и дѣйствительнаго протестантства, старательно умалчивая или затѣйливо обходя тѣ явленія въ религіозной исторіи Востока, которыя прямо противорѣчатъ такой формулѣ“. (Вл. Соловьевъ, сочиненія, V, 170). Съ этими словами нельзя согласиться. Соловьевъ жестоко ошибался, если думалъ, что Хомяковъ всегда или даже по большей части противопоставлялъ конкретной религіозной жизни Запада свою отвлеченную формулу. Хомякова скорѣй можно обвинять именно въ недостаточномъ вниманіи къ конкретной религіозной жизни Запада, обвинять въ томъ, что онъ мало развивалъ свои мысли объ элементахъ православія, еще хранящихся на Западѣ. Однако не слѣдуетъ забывать, что Хомяковъ вовсе не имѣлъ въ виду описовать полную картину религіозной жизни Запада. Онъ считалъ, что католичество и протестантство содержатъ въ себѣ ложь; онъ былъ глубоко убѣжденъ, что католики и протестанты ради собственной пользы должны вернуться въ православіе. Понятно, что Хомяковъ долженъ былъ особенно подробно развивать мысли о недостаткахъ западныхъ вѣроисповѣданій, въ частности о нравственной винѣ За-

паднаго міра. Система Хомякова ясна: онъ говоритъ о католикахъ и протестантахъ на основаніи того, что они сами признаютъ, во что они сами вѣруютъ; другими словами Хомяковъ сравниваетъ вѣру Запада съ вѣрой Востока. Неужели это сравненіе предосудительно? Правда, Хомяковъ не цитируетъ богословскихъ трактатовъ, постановленій вселенскихъ соборовъ или декретовъ римскаго папы; онъ передаетъ ихъ мысль. Возможно, что Хомяковъ въ чемъ-либо и ошибается. Это нужно доказывать съ фактами въ рукахъ [1]), но ясно, что всѣ принципы Хомякова останутся совершенно непоколебленными, если мы съ полной убѣдительностью докажемъ, что такая „конкретная историческая форма“ православія, какъ русскій синодъ, совершенно не соотвѣтствуетъ ни формулѣ Хомякова, ни идеямъ православія вообще. Важнѣйшіе свои выводы Хомяковъ дѣлалъ на основаніи того, что на Западѣ составляетъ не только фактъ, но и принципъ; что признано самими католиками и протестантами за неизмѣнное и безусловное правило, за conditio sine qua non ихъ вѣроисповѣданія (ср. II, 167). Хомяковъ говоритъ о вѣрѣ, а Вл. Соловьевъ, словно не понимая его, возражаетъ, говоря о церковномъ строѣ, объ отношеніи церкви къ государству и т. д. Хомяковъ придавалъ чрезвычайно важное значеніе чистотѣ вѣры, чистотѣ идеала. Для общества важна „нравственная чистота закона“; „въ ней таится вся сила государства, всѣ начала будущей жизни“ (III, 18). „Начало общественнаго преуспѣянія заключается въ нравственномъ законѣ, который оно ставитъ себѣ идеаломъ“ (III, 236). Хомяковъ считалъ особенно опаснымъ, когда малѣйшая ложь допускается на правахъ истины (VIII, 132). „Общество, принимающее и сохраняющее наслѣдство грѣха, никакъ не можетъ вступить въ общеніе съ Церковью, ни быть признаваемо за часть ея“ (II, 333). Вл. Соловьевъ какъ бы игнорировалъ догматическіе вопросы; споры о догматахъ, помимо ихъ вліянія на реальную жизнь, по мысли Соловьева, чуть ли не празднословіе [2]). Создается впечатлѣніе, будто во-

---

[1]) Проф. свящ. П. Флоренскій въ своей весьма интересной рецензіи на трудъ проф. Завитневича приводитъ факты, показывающіе, что Хомяковъ во всякомъ случаѣ былъ не вполнѣ правъ въ своемъ толкованіи постановленія католиковъ о лишеніи мірянъ св. чаши (Б. В 1916 г. № 7—8, 548, 549 и сл.). Къ сожалѣнію, эта рецензія стала мнѣ извѣстной послѣ того, какъ первая глава моего сочиненія была напечатана.

[2]) У Соловьева мы встрѣчаемъ какъ бы органическое непониманіе идей Хомякова. Во всякомъ случаѣ, существенная разница между Соловьевымъ и Хомяковымъ въ ихъ религіозномъ сознаніи внѣ сомнѣнія. Къ вопросамъ вѣры онъ подходилъ съ иными интересами, чѣмъ Хомяковъ. При всемъ томъ любопытно отмѣтить, что выводы, къ которымъ пришелъ Вл. Соловьевъ, обличая славянофильство, очень похожи на выводы Хомякова относительно католичества и протестантства. Католичество, по мнѣнію Хомякова, при самомъ своемъ возникновеніи приняло въ себя закваску грѣха, которая, постепенно развиваясь, исказила весь строй религіозной мысли на Западѣ. Вл. Соловьевъ считалъ, что зерно славянофильства, національнизмъ,—не истина, а ложь. Благодаря этому, славянофильскія идеи были обречены на безплодіе. Несмотря на

просъ о томъ, во что намъ слѣдуетъ вѣрить, Вл. Соловьева не интересовалъ вовсе. Противъ положительныхъ богословскихъ воззрѣній Хомякова, по мнѣнію Соловьева, „вообще говоря, нельзя было ничего сказать. Что можно возразить противъ церкви, основанной на сочетаніи единства и свободы"? „Заявленіе такихъ идеаловъ вызываетъ не возраженія, а лишь дополнительное указаніе на тотъ весьма печальный, но совершенно несомнѣнный фактъ, что всѣхъ этихъ прекрасныхъ вещей нужно еще достигнуть, такъ какъ въ наличной дѣйствительности онѣ не обрѣтаются. Отсюда прямая обязанность для мыслителя, вдохновленнаго такими идеалами, опредѣлить *условія и пути*, необходимыя для исправленія дѣйствительности, для возможно полнаго приближенія ея къ заявленнымъ идеальнымъ требованіямъ" (Вл. Соловьевъ V, 204). Если бы Хомяковъ указалъ тѣ условія и пути, которыми нашъ церковный строй могъ быть преобразованъ въ духѣ соборности, этому слѣдовало бы только радоваться. Можно жалѣть, что Хомяковъ не сдѣлалъ этого. Но слѣдуетъ ли отсюда, что богословіе Хомякова безъ такого указанія путей не имѣетъ серьезнаго значенія? Понятно, нѣтъ. Само по себѣ провозглашеніе идеала „синтезъ свободы и единства" не представляетъ, конечно, особой заслуги. Эта формула очень неопредѣленна и расплывчата, и Соловьевъ, пожалуй, правъ, говоря, что подъ такой формулой могъ бы подписаться и католикъ и протестантъ. Но богословіе Хомякова не ограничивается одной формулой. Хомяковъ подробно развиваетъ мысли о томъ, какъ этотъ принципъ вліяетъ на всю вѣру, на отношеніе человѣка къ Богу, на религіозное знаніе, на критерій религіозной истины.

Вл. Соловьевъ, какъ мы видѣли, обвинялъ Хомякова въ томъ, что онъ умалчивалъ о нѣкоторыхъ сторонахъ религіозной жизни Востока. Мысль Соловьева повторилъ Бердяевъ. Хомяковъ „находитъ почти что одни человѣческіе дефекты въ западныхъ вѣроисповѣданіяхъ и не находитъ почти никакихъ дефектовъ въ нашемъ восточномъ вѣроисповѣданіи. Врядъ ли справедливо все Божественное въ Церкви относить къ православію, все же человѣчески-дефектное къ ка-

---

выдающіяся личныя качества раннихъ славянофиловъ, имъ не удалось создать ничего прочнаго.—Хомяковъ, какъ мнѣ приходилось уже отмѣчать, неоднократно проводилъ мысль о самоубійствѣ ложныхъ ученій. Соловьевъ писалъ: „Исторія сознанія имѣетъ свои законы, въ силу которыхъ всякое идейное содержаніе, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы въ послѣднихъ своихъ заключеніяхъ найти свое торжество или свое обличеніе" (Соловьевъ V, 199). Какъ протестантство, по мнѣнію Хомякова, вскрыло внутреннія противорѣчія католичества, развило тѣ принципы, которые въ тайномъ и прикровенномъ видѣ заключались въ немъ,—такъ, по мнѣнію Вл. Соловьева, „въ Катковѣ старое славянофильство нашло свою Немезиду" (ib. 196). Катковъ „очистилъ... отъ посторонних примѣсей", „языческій культъ народа", который заключался въ славянофильствѣ (ib. 197). Подобнымъ образомъ Катковъ „нашелъ свою Немезиду" въ лицѣ современныхъ Соловьеву націоналистовъ-обскурантовъ (ib. 199).

толичеству. Есть Божественное въ католичествѣ, есть и въ православіи человѣчески-дефектное" (Бердяевъ, 86, 87). Въ православіи Хомяковъ, дѣйствительно, не видѣлъ никакихъ дефектовъ и не могъ видѣть, не отказавшись отъ сущности своихъ убѣжденій; но было бы крайне несправедливо утверждать, будто Хомяковъ не видѣлъ дефектовъ у православныхъ. Онъ указывалъ, какъ нелѣпо думать, будто члены церкви „застрахованы отъ всякаго заблужденія": „одинаково неразумно было бы утверждать, что они ограждены отъ грѣха" (II, 66). „Мы называемъ Церковь вселенскою, но самихъ себя не называемъ Каѳоликами: въ этомъ словѣ заключается указаніе на такое совершенство, на которое мы далеко не имѣемъ притязанія" (II, 111). Развивая эти мысли, Хомяковъ, какъ мы видѣли, доходилъ до признанія даже того, что и апостолы могутъ заблуждаться. Тѣмъ болѣе есть человѣчески дефектное въ каждомъ изъ современныхъ намъ православныхъ, хотя бы онъ былъ святителемъ, хотя бы онъ былъ святымъ. А все таки существуетъ колоссальная разница между дефектнымъ въ православіи, точнѣе у православныхъ, и дефектнымъ въ католичествѣ и протестантствѣ. „Ибо христіанинъ тѣмъ самымъ, что вѣритъ во вселенскую Церковь, низводитъ свое вѣрованіе въ вопросахъ, которымъ не дано еще яснаго опредѣленія, на степень мнѣнія личнаго или областного, если оно принимается цѣлою епархіею" (II, 67), (ср. II, 344). Католики и протестанты лишены принадлежащаго намъ великаго преимущества—провѣрять свои частныя, порой ошибочныя мнѣнія, абсолютной истиной—мнѣніемъ всей церкви. Хомяковъ не могъ не сознавать, что въ нашемъ богословіи есть много неправославнаго, но эти мнѣнія не приносятъ существеннаго вреда церкви, потому что они ни для кого не обязательны. Совсѣмъ иное у католиковъ. По несчастному стеченію обстоятельствъ, всякое мнѣніе, санкціонированное папой, принимаетъ въ ихъ глазахъ характеръ непререкаемаго авторитета.

Нельзя также согласиться съ мнѣніемъ Соловьева о томъ, будто Хомяковъ затѣйливо обходилъ тѣ явленія въ религіозной жизни Востока, которыя противорѣчатъ его формулѣ. Мнѣнія отдѣльныхъ іерарховъ не могли колебать „формулу" Хомякова въ силу приведенныхъ выше соображеній. Что же касается фактической религіозной жизни Востока, то Хомяковъ признавалъ, что католики и протестанты „были бы въ правѣ закидать насъ упреками" (II, 161). „Каковы бы ни были ваши обвиненія, мы признаемъ ихъ справедливыми; въ какихъ бы порокахъ вы насъ ни упрекали, мы сознаемся въ нихъ, сознаемся смиренно, съ сокрушеніемъ, съ горестью" (II, 161). „Не спрашивайте: достойны ли мы нести вамъ слова истины, но вспомните лучше, что истина сама по себѣ прекрасна и стоитъ того, чтобы вы ее приняли, какъ бы ни были недостойны ея провозвѣстители" (II, 162). О религіозной жизни Востока Хомяковъ былъ столь высокаго мнѣнія, что

извѣстное посланіе патріарховъ, которое указывало, что истина хранится въ православіи всѣми членами церкви,—готовъ былъ „признать за чудо“, когда вспоминалъ „о глубокомъ невѣжествѣ и даже, можетъ быть, нравственномъ униженіи греческаго клира, и о той склонности къ духовному деспотизму, которой нельзя не замѣтить въ нашемъ болѣе свѣдущемъ и образованномъ духовенствѣ“ (II, 363). При всемъ томъ, мнѣ кажется, упрекъ Вл. Соловьева не слѣдуетъ отвергать безусловно. Сущность богословскихъ сочиненій Хомякова—опредѣленіе православныхъ понятій о вѣрѣ и церкви, а также изображеніе кризиса западно-европейскихъ *вѣроисповѣданій*. Упреки Вл. Соловьева нисколько не колеблютъ эту самую важную часть богословскихъ сочиненій Хомякова; но, не ограничиваясь своей основной задачей, Хомяковъ нерѣдко начинаетъ говорить и о кризисѣ западно-европейскихъ душъ. Нельзя сказать, пишетъ Хомяковъ, чтобы предметомъ борьбы между католиками и протестантами „когда либо была вѣра (foi): ибо ни вѣрованія, ни убѣжденія, какъ бы ни были первыя искренни, а послѣднія страстны, еще не заслуживаютъ названія вѣры“ (II, 73). Протестанты остаются при одной „потребности религіи, безъ всякаго реальнаго содержанія“ (II, 78). „Всѣ вѣрованія протестанта держатся на предметѣ чисто-условномъ. Но условное вѣрованіе есть не болѣе, какъ прикрытое невѣріе“ (II, 102). Западъ утратилъ „способность понимать, что есть вѣра дѣйствительная“, онъ „потерялъ память“ о вѣрѣ (II, 102). „Живая вѣра останется (какъ я уже сказалъ въ первой моей брошюрѣ) отличительною чертою проявленій Церкви, а раціонализмъ, будь онъ догматическій или утилитарный, наложитъ свое клеймо на всѣ общественныя дѣйствія двухъ другихъ противоположныхъ исповѣданій“ (II, 113). Напрасно католики и протестанты „опасаются, какъ бы ихъ не убило невѣріе. Чтобы быть убитымъ, нужно быть существомъ живымъ; они же, несмотря на свои волненія и призрачныя борьбы, носятъ уже смерть въ себѣ самихъ: невѣрію остается только убрать трупы и подмести арену“ (II, 158, 159). „Протестантское сомнѣніе, ищущее вѣры и не находящее ея, римская условность, поставляющая человѣка, такъ сказать, внѣ вѣрованія, которому онъ подчиняется, не могутъ ни соблюсти вѣру, которой у нихъ нѣтъ, ни устоять противъ полнаго безвѣрія, ими овладѣвающаго“ (II, 244). Итакъ, или цитированныя слова Хомякова—риторика и гипербола, или на Западѣ нѣтъ живой, настоящей вѣры. Ясно, что Хомяковъ говоритъ здѣсь не только объ отсутствіи правильнаго вѣроученія, о явныхъ искаженіяхъ въ ученіи о спасеніи и о таинствахъ, допущенныхъ католиками и протестантами,—но и о самихъ католикахъ и протестантахъ, объ ихъ душахъ. Къ такому выводу Хомяковъ пришелъ путемъ анализа всего строя современной западно-европейской жизни. Онъ подробно останавливался на тѣхъ неудовлетворенныхъ религіозныхъ исканіяхъ, о которыхъ говорили лучшіе представители современнаго Хомякову католическаго и про-

тестантскаго міра. Хомяковъ показывалъ, что тѣ вопросы, надъ разрѣшеніемъ которыхъ безплодно трудятся Вине, Неандеръ, Бунзенъ, Пальмеръ и др., находятъ самое легкое и прекрасное разрѣшеніе въ православіи; съ другой стороны они совершенно неразрѣшимы на почвѣ католичества и протестантства. Отсюда вполнѣ правиленъ выводъ, что принятіе православія оказало бы самое благотворное вліяніе на всю религіозную жизнь Запада. Эту мысль Хомяковъ проводилъ постоянно, и если бы онъ думалъ иначе, то обнаружилъ бы самое жалкое невѣріе. Но все же Хомяковъ не имѣлъ никакого права утверждать, будто у католиковъ и протестантовъ вообще отсутствуетъ живая вѣра. Для этого нужно было бы заглянуть въ души всѣхъ католиковъ и протестантовъ, что, конечно, невозможно. Правда, Хомяковъ утверждалъ, что въ сужденіяхъ о вопросахъ религіозныхъ мало одного отсутствія факта, нужно еще доказать его невозможность (II, 42). Слѣдовательно, съ другой стороны, если мы докажемъ невозможность того или иного факта, мы докажемъ и его отсутствіе. Но какъ разъ, съ точки зрѣнія самого Хомякова, при послѣдовательномъ развитіи его „началъ“, доказывается возможность живой вѣры на Западѣ. Хомяковъ послѣдовательно проводилъ мысль о томъ, что католичество и протестантство—ересь и расколъ, а не церковь. Говоря о церкви, Хомяковъ говорилъ о православіи. Православіе и церковь—синонимы. Указать отличительныя свойства церкви—тоже, что указать отличительныя свойства православія, и обратно. Православіе—пояснительный эпитетъ церкви, обусловленный тѣмъ, что существуютъ общины, которыя не могутъ быть признаны „вполнѣ христіанскими“ (II, 25). „Церковь называется Православною или Восточною, или Греко-Россійскою; но всѣ сіи названія суть только названія временныя... когда исчезнутъ ложныя ученія, не нужно будетъ и имя православія; ибо ложнаго христіанства не будетъ“ (II, 25). Католики и протестанты—не члены церкви, но, собственно говоря, только церкви земной. Они не вполнѣ лишены участія въ церкви небесной или въ церкви въ ея цѣлости. Въ возможности спасенія католиковъ и протестантовъ Хомяковъ нисколько не сомнѣвался (II, 160, 352); въ то же время онъ утверждалъ, что „никто не спасается, не пріобщившись внутренней святости церковной, ея вѣрѣ, надеждѣ и любви“ (II, 17). Кто не членъ церкви земной, тотъ можетъ быть или совершенно чуждъ церкви, или же связанъ „съ нею узами, которыя Богъ не изволилъ ей открыть“ (II, 4). Если же даже язычники въ большей или меньшей степени, такъ или иначе, могутъ пріобщиться „внутренней святости церковной“ (ср. II, 220, 221), то не является ли абсурдомъ утвержденіе, что среди католиковъ и протестантовъ нѣтъ истинной живой вѣры. Истинная вѣра—одна. Хомяковъ былъ вполнѣ послѣдователенъ, утверждая, что вѣроученіе католиковъ и протестантовъ не содержитъ въ себѣ признаковъ живой вѣры. Допустимъ, онъ

былъ вполнѣ правъ. Но развѣ католики и протестанты не могутъ имѣть истинной вѣры даже вопреки своему вѣроученію, общаться непосредственно со Христомъ чрезъ чтеніе Евангелія и добрую жизнь, помимо своего вѣроученія, о которомъ къ тому же не всѣ католики и протестанты имѣютъ достаточно ясное понятіе (ср. II, 45); точнѣе сказать, развѣ они не могутъ получить истинное знаніе отъ Бога? Едва ли Хомяковъ рѣшился бы отвѣтить отрицательно. Приведенныя выше цитаты, точный смыслъ которыхъ сводится, повидимому, къ тому, что у католиковъ и протестантовъ нѣтъ настоящей вѣры, Хомяковъ временами существенно ограничивалъ. Въ „англиканской церкви... замѣтны многія православныя стремленія, еще не вполнѣ развившіяся, но готовыя созрѣть... въ ней содержатся многія начала единства съ православіемъ“ (II, 334; ср. I, 48, III, 189 и др.). „Всѣ христіанскія секты не заключаютъ ли въ нѣдрахъ своихъ такихъ людей, которые, несмотря на заблужденія ихъ ученій (большею частью наслѣдственныя), своими помыслами, своимъ словомъ, своими дѣлами, всею своею жизнью чествуютъ Того, Кто умеръ за своихъ преступныхъ братьевъ? Всѣ они, отъ идолопоклонника до сектатора, болѣе или менѣе погружены во тьмѣ; но всѣмъ виднѣются во мракѣ какіе-нибудь мерцающіе лучи вѣчнаго свѣта, доходящаго до нихъ различными путями. Конечно, слабы, недостаточны эти лучи и каждую минуту могутъ угаснуть во мракѣ сомнѣнія; но всѣ они идутъ отъ Бога и отъ Христа, и средоточіе у нихъ одно: въ солнцѣ Истины, которое свѣтитъ для Церкви“ (II, 221, 222).

§ 6. Идея церкви и другія идеи въ ученіи Хомякова.

„Вѣра есть крайній предѣлъ человѣческаго знанія, въ какомъ бы видѣ она ни являлась; она опредѣляетъ собой всю область мысли“ (VI, 250). Такъ писалъ Хомяковъ въ Запискахъ о всемірной исторіи. Цитированныя слова вполнѣ примѣнимы къ ихъ автору. Мысль Хомякова въ значительной степени опредѣлялась его вѣрой, или ученіемъ о церкви, такъ какъ именно въ ученіи о церкви наиболѣе ярко проявились индивидуальныя особенности религіознаго сознанія Хомякова.

Возставая противъ нашего рабства предъ Западомъ, требуя отъ русской мысли самостоятельной работы, Хомяковъ говорилъ во имя новой науки, какъ правильно опредѣлилъ его стремленія Грановскій (III, 143) (ср. VIII, 72, 73). Но слово „наука“ само по себѣ недостаточно ярко характеризуетъ стремленія Хомякова. Онъ училъ, что „жизнь и истина составляютъ одно“ (II, 59); онъ стремился къ наукѣ не отвлеченной, а жизненной, которая черпала бы свои источники въ жизни, и въ то же время служила жизни, преобразовывая ее. У Хомякова намѣчается грандіозная и величественная мысль о непрестанномъ домостроительствѣ Божіемъ, объ осуществленіи царства Божія на землѣ. Земля соединена съ небомъ, основана церковь, человѣкъ получилъ все необходимое для своей религіозной жизни, для своего совершенства. Но церковь „еще не проявлена“ (VIII, 131); дѣло церкви еще не завершено; и завершать его должны сами люди, не дожидаясь новаго откровенія или новой непосредственной помощи отъ Бога, а пользуясь тѣми благодатными дарами, которыя церковь предоставляетъ всѣмъ своимъ членамъ. Хомяковъ съ явнымъ несочувствіемъ относился къ ожиданію чудесъ (VIII, 136, 338 и др.). Его религіозность носила ярко выраженный активный, не только дѣятельный, но, если можно такъ выразиться, самодѣятельный характеръ. Сколько мнѣ извѣстно, Хомяковъ никогда не предпринималъ паломничествъ. Его не тянуло въ Палестину или къ святынямъ русской земли, и это не случайно. Признавая, что даже самые праведные люди не имѣютъ ничего своего, кромѣ грѣховъ (II, 116); что всѣ наши доб-

рыя мысли, чувства, стремленія—дѣло благодати Божіей,—Хомяковъ въ то же время сознавалъ, что жизнь христіанина уже сама по себѣ есть жизнь благодатная, что христіанинъ постоянно и непосредственно общается съ міромъ благодати, т. е. можетъ и долженъ общаться. При этомъ Хомяковъ довольно неодобрительно относился къ пріурочиванью, къ связыванью благодати съ особымъ мѣстомъ, временемъ и дѣйствіемъ. Хомяковъ не только не признавалъ, но даже „съ досадою“ отвергалъ „періодическія чудеса“, въ родѣ вѣры въ то, что крещенская вода не портится болѣе долгій срокъ, чѣмъ обыкновенная (ср. Б. В. 1916 г. № 7—8, 546). Хомякову казалось, что такое отношеніе къ христіанству овеществляетъ его, даетъ ему „характеръ идолопоклонства“ (VIII, 338). Говоря о таинствѣ Причащенія, Хомяковъ называлъ „дерзкимъ кощунствомъ“ (II, 129) споры католиковъ и протестантовъ о пресуществленіи св. Даровъ. Хомяковъ не понималъ, какъ можно величайшее христіанское таинство превращать въ „какое-то атомистическое чудо“ (II, 128). Въ простотѣ сердца должны вѣрующіе принимать св. Причастіе, съ полной вѣрой, яко сіе самое есть пречистое Тѣло Твое и сія есть самая честная Кровь Твоя, не разсуждая „о физической субстанціи таинства“ (II, 129), но сознавая, что Богъ силенъ „сотворить, что всякая вещь, не измѣняя нисколько своей физической субстанціи, станетъ этимъ тѣломъ, тѣмъ самымъ, которое за насъ страдало и пролило кровь свою на крестѣ“ (II, 131). Всѣ эти оттѣнки религіознаго сознанія Хомякова находятся въ зависимости отъ мысли его о томъ, что христіанство есть фактъ не внѣшній для души христіанина, а внутренній (см. II, 53, 192, 198, 219, 229, 230), не философія, не разсудочное знаніе, а жизнь. Съ этой же мыслью Хомякова связаны его идеи о реализаціи, проявленіи христіанства, или церкви, въ всемірной исторической жизни. Дѣятельность церкви простирается на всю общественную жизнь; проблема церкви—проблема міровой жизни. Такова мысль Хомякова, и она понятна. Если мы будемъ смотрѣть на христіанство, какъ на фактъ, внѣшній человѣку, или какъ на формально-юридическій принципъ (для христіанской жизни нужно выполнить кругъ вполнѣ опредѣленныхъ, точно регламентированныхъ обязанностей),—мы можемъ съ искреннимъ спокойствіемъ совѣсти ограничивать вліяніе христіанства извѣстными сферами жизни (принципъ—отзвонилъ и съ колокольни долой). Ставъ же на точку зрѣнія Хомякова, необходимо признать, что христіанство должно проникать собой всѣ сферы жизни и дѣятельности человѣка. Если „внутренній фактъ“ душевной жизни человѣка не стремится обнаруживаться во внѣшнихъ проявленіяхъ, онъ доказываетъ свое безсиліе или ничтожество, что въ данномъ случаѣ граничитъ съ полнымъ отсутствіемъ (ср. II, 124, 125). При взглядахъ Хомякова на вѣру, чтобы быть послѣдовательнымъ, необходимо одно изъ двухъ: или

стремиться къ ограниченію сферъ дѣятельности человѣка, бѣжать изъ общества и отъ общества, или же стараться пересоздать всѣ сферы общественной жизни согласно духу христіанства. Хомяковъ безъ колебаній стоялъ на второй точкѣ зрѣнія. Церковь должна подчинить себѣ фактическія явленія жизни земной; „такое подчиненіе нужно для истиннаго проявленія“ церкви (VIII, 131). Церкви „поручено созидать зданіе всего человѣчества“ (III, 23). Хомяковъ находилъ, что „цѣлое общество русское, сознательно или безсознательно, съ Христіанскою или иною, менѣе высокою цѣлью, стремится ввести въ свою собственную жизнь начала практическаго Христіанства“ (III, 361). Вводить въ общественную жизнь начала практическаго христіанства— это, по глубокому убѣжденію Хомякова, историческая задача Россіи, проблема, давно поставленная на очередь міровой исторіей. Византія „высказала въ ясности и полнотѣ то святое ученіе, которое дано было человѣку, какъ лучшій даръ Творца и какъ высшій залогъ его совершенствованія на землѣ“ (I, 215). Другими словами, Византія, путемъ длительной борьбы съ ересями, формулировала догматическое ученіе христіанства. Она уяснила „вполнѣ христіанское ученіе, и она совершила этотъ подвигъ не для себя только, но для насъ, для всего человѣчества, для всѣхъ будущихъ вѣковъ“ (I, 219). „Но Византіи не суждено было осуществить понятіе о христіанскомъ государствѣ; ей не суждено было уцѣлѣть и указать своимъ примѣромъ новый и высшій путь человѣчеству“ (I, 216). Мало того, Византія даже не приступила къ великой задачѣ—къ реализаціи православія въ государственной и общественной жизни. Лучшія религіозныя силы Византіи бѣжали изъ общества. Византія, какъ государство, была основана на языческой почвѣ, на языческихъ началахъ. Христіанство не могло разорвать „сплошной сѣти злыхъ и противу-христіанскихъ началъ. Оно удалилось въ душу человѣка; оно старалось улучшить его частную жизнь, оставляя въ сторонѣ его жизнь общественную“. „Лучшія, могущественнѣйшія души удалялись отъ общества, котораго не смѣли осуждать и не могли сносить“ (I, 218, 219). Въ результатѣ—упадокъ общества и процвѣтаніе монастырей.

Хомяковъ сознавалъ трудность „общественнаго построенія на христіанскихъ началахъ“ (I, 218), но онъ вѣрилъ, что эта трудность преодолима для сыновъ церкви. Для ея преодолѣнія необходимо выполнить двѣ задачи: теоретическую и практическую. Теоретическая сводится къ созданію особой жизненной философіи, философіи соціальныхъ отношеній. Вмѣстѣ съ И. В. Кирѣевскимъ Хомяковъ признавалъ, что разумъ „полноту своего существованія находитъ только въ вѣрѣ“ (I, 261); что мышленіе философское зависитъ отъ вѣрованія религіознаго (I, 262); что „всѣ глубочайшія истины мысли, вся высшая правда вольнаго стремленія доступны только разуму, внутри себя устроенному въ полномъ нравственномъ согласіи съ всесущимъ

разумомъ, и ему одному открыты невидимыя тайны вещей Божескихъ и человѣческихъ“ (I, 279). Другими словами, у кого вѣра плоха, несовершенна, тотъ плохо будетъ разбираться и въ соціальныхъ отношеніяхъ, тотъ не создастъ правильной философіи соціальной жизни. Есть ли человѣкъ, который можетъ про себя сказать, что его разумъ устроенъ „въ полномъ нравственномъ согласіи съ всесущимъ разумомъ?“ Конечно, нѣтъ. Но Хомяковъ былъ глубоко убѣжденъ, что, „недоступная для отдѣльнаго мышленія, истина доступна только совокупности мышленій, связанныхъ любовію“ (I, 280). Единство же и любовь въ ихъ органическомъ сочетаніи находятся въ церкви, и, по глубокому убѣжденію Хомякова, только въ церкви. „Эта черта рѣзко отдѣляетъ ученіе православное отъ всѣхъ остальныхъ“ (I, 280). Итакъ, выработать нормальную философію жизни, „христіанизировать“ общество могутъ только совокупныя усилія всего православнаго міра, всѣхъ членовъ церкви. Таковъ выводъ изъ ученія Хомякова. Отсюда ясно, что въ той новой наукѣ, о которой говоритъ Хомяковъ, нѣтъ, по существу, ничего спеціально, или исключительно, русскаго. Въ равномъ сотрудничествѣ съ русскими приглашаются и другіе народы, члены церкви. Никогда Хомяковъ не говорилъ, чтобы русскіе люди были лучше, нравственнѣе другихъ. Напротивъ, Хомяковъ не далекъ былъ отъ признанія проявленія христіанства на Руси, „ не только не совершеннымъ, но и вполнѣ дряннымъ“ (VIII, 130). Проявленіе христіанской философіи въ настоящее время невозможно въ Западной Европѣ, но это не принципъ, а фактъ: прими Западная Европа православіе, и ея жизнь пошла бы совершенно иначе. Самъ Хомяковъ едва ли могъ разсчитывать дать законченную философію жизни, полно и систематически опредѣлить, какъ именно слѣдуетъ строить жизнь согласно христіанскимъ принципамъ. Но онъ неоднократно дѣлалъ экскурсы въ эту область, то разрушая неправильные взгляды, то отмѣчая свои положительные идеалы. Такъ, Хомяковъ со всѣмъ своимъ краснорѣчіемъ, со всей силой своей логики обрушился на неправильныя понятія о бракѣ, господствовавшія въ современномъ ему обществѣ русскомъ и особенно западно-европейскомъ. „Общественное мнѣніе“ нѣсколько недоумѣваетъ, почему христіанство строго относится къ нарушенію цѣломудрія, причемъ общество de facto сравнительно строго осуждаетъ развратъ женщины и болѣе снисходительно смотритъ на развратъ мужчины. Такое отношеніе до глубины души возмущало Хомякова. „Какія права мущины на развратъ? На чемъ основана его постыдная привилегія? На большей слабости воли? Этого никто сказать не смѣетъ и не рѣшится“ (III, 253). „На томъ, что мущина носитъ на себѣ многія другія обязанности, которыя не лежатъ на женщинѣ и которыя выше обязанностей семейныхъ? И это низость и нелѣпость! Предположимъ даже, что есть обязанности выше семейной святыни. Неужели права на раз-

вратъ (и слѣдовательно на порокъ вообще) возрастаютъ съ расширеніемъ круга общественныхъ и гражданскихъ обязанностей? Неужели праведный судія имѣетъ право на мелкое мошенничество, и правая рука можетъ безъ упрека передергивать карты, потому что лѣвая ея товарка повреждена въ сраженіи? Такія права были бы затѣйливою наградою за мужество гражданское и военное" (III, 253, 254). „Когда общество живетъ въ явной лжи, на словѣ признавая какой-нибудь законъ, а на дѣлѣ безсовѣстно и сознательно нарушая его", при чемъ не находится обличителей, которые говорили бы „во имя высшей правды",—„тогда вслѣдствіе неизбѣжной исторической логики, возникаютъ обличители другого рода, обличители во имя самаго порока, принимающіе явленіе бытовое за признанный законъ и притягивающіе къ нему, для его оправданія, другой нравственный законъ, еще признаваемый обществомъ (какъ напр. въ теперешнемъ случаѣ чувство справедливости)" (III, 255). Такъ объясняетъ Хомяковъ ученіе Жоржъ Зандъ „о законности разврата для женщины" (III, 253). Мысль Хомякова сводится къ тому, что нарушеніе „семейной святыни есть нарушеніе самого закона любви" (III, 250). Такимъ путемъ становится понятнымъ, почему блудники „Царства Божія не наслѣдуютъ" (I Кор. VI, 9, 10): они грѣшатъ и тяжко грѣшатъ противъ основного христіанскаго закона, закона любви. Дѣло вотъ въ чемъ. Человѣкъ созданъ для „всечеловѣческой любви" (III, 250), но не всѣ могутъ или не всѣ желаютъ прямо и непосредственно преодолѣвать свой эгоизмъ. Въ качествѣ внѣшняго пособія для осуществленія высшей заповѣди, въ качествѣ пособія для преодолѣнія эгоизма, Богъ даровалъ человѣку бракъ. „Счастіе само не есть цѣль союза, но пособіе грубому человѣческому эгоизму для полнѣйшаго осуществленія высшаго закона любви, принимающей чужую человѣческую личность не средствомъ наслажденія, а цѣлію полнѣйшей нравственной жизни... Кровная, естественная связь придаетъ слабости человѣческой столько силъ, что она доходитъ (хотя, повторяю, въ тѣсныхъ предѣлахъ) до самоотрицанія эгоизма, то есть, до искренней, истинной и дѣятельной любви" (III, 250). Отсюда становится также понятнымъ, почему церковь, хваля бракъ, отдаетъ предпочтеніе дѣвству. „Тѣ немногіе, которые могутъ жить для закона дѣятельной всечеловѣческой любви безъ всякаго внѣшняго пособія, были бы не правы, вступая въ союзъ безполезный для высшей цѣли ихъ жизни: ибо личность, съ которою бы они сочетались, не была бы для нихъ цѣлію, но поставлена была бы на унизительную (и возвратно унижающую) степень средства къ наслажденію или, такъ называемому, счастію... самая семья была бы стѣсненіемъ ихъ всечеловѣческой любви" (III, 250). Я остановился на разсмотрѣніи воззрѣній Хомякова на семейную жизнь, чтобы привести примѣръ того, какъ религіозныя идеи Хомякова, его ученіе о церкви, опредѣляли собой мысль Хомякова. Любовь—основной прин-

ципъ церковной жизни, и этимъ принципомъ Хомяковъ пользуется въ качествѣ критерія для оцѣнки явленій семейной жизни. Христіанской любовью опредѣляетъ онъ цѣль брака; какъ нарушеніе „всѣхъ законовъ любви человѣческой“ (III, 251) разсматриваетъ Хомяковъ нарушеніе брака. Тоже замѣтно и въ сужденіяхъ Хомякова о жизни общественной. Хомяковъ не отрицалъ, что общественныя отношенія должны регулироваться правовыми нормами; но онъ считалъ, что только тѣ юридическія отношенія могутъ называться правовыми, которыя основаны не на силѣ и не на фактѣ (защита существующаго, каково бы оно ни было), а находятся „въ прямой зависимости отъ понятія о всемірной истинѣ, будь оно философское или религіозное“. „Итакъ, можетъ существовать наука права по такой-то философіи или по такой-то вѣрѣ“ (I, 15). Отсюда ясно, что правовыя понятія Хомякова будутъ строиться сообразно его вѣрѣ, или его понятію о церкви. Такъ оно и есть. Существующія юридическія отношенія Хомяковъ критикуетъ съ точки зрѣнія своихъ церковныхъ идеаловъ, что замѣтно въ его отзывахъ о судѣ. Характерная особенность религіознаго сознанія Хомякова—стремленіе къ абсолютному. Церковь—абсолютная истина, въ ней нѣтъ и тѣни заблужденія. Хомяковъ требуетъ безусловной вѣры; условному вѣрованью, сколько-нибудь соединенному съ колебаніемъ и разсчетомъ, Хомяковъ отказываетъ въ названіи вѣры (ср. V, 199). Къ абсолютному Хомяковъ стремится и въ области суда. Хомяковъ не безъ ѣдкой иронiи высмѣиваетъ условный принципъ современныхъ юридическихъ отношеній. „Требуется не правда, а законность, иначе, законосообразность“. „Развѣ не все случайно и условно? Вздумай этотъ мальчикъ надѣлать долговъ, хоть съ позволенія опекуна, и они ровно ничего не значатъ. Сегодня ему семнадцать лѣтъ, и къ вечеру онъ можетъ разориться съ согласія попечителя; а если ему стукнуло двадцать одинъ, и за столомъ пили здоровье совершеннолѣтняго, то онъ можетъ все, что за нимъ есть, сбыть за ничто тутъ же, за столомъ, кому угодно, хоть своему бывшему попечителю. Законъ вымѣрилъ по годамъ (виноватъ—по часамъ) его мозговыя способности. И такъ во всемъ. Говорю ли я это въ насмѣшку? Нисколько“ (III, 330). Хомяковъ одобрялъ всякое частичное улучшеніе судопроизводства, или „переходъ изъ одной формы въ другую, высшую“ (III, 326); но помимо удобства тѣхъ или иныхъ формъ, предъ Хомяковымъ неотступно вставалъ другой, болѣе важный вопросъ: какъ вліяетъ то или иное учрежденіе на „общественную нравственность“ (III, 324), въ какой мѣрѣ оно соотвѣтствуетъ христіанскимъ принципамъ, и этого соотвѣтствія Хомяковъ не видѣлъ даже въ лучшихъ формахъ западно-европейскаго судопроизводства. Хомякову всюду хотѣлось видѣть идеи любви и единства, эти принципы церковной жизни. Вмѣсто того, въ состязательномъ характерѣ современнаго процесса выступаетъ, по мнѣнію Хо-

мякова, боевой задоръ, игрецкое начало Едва ли не единственнымъ христіанскимъ принципомъ современнаго суда Хомяковъ считалъ англійскій судъ присяжныхъ, съ его стремленіемъ не къ относительной, а къ абсолютной истинѣ, съ его рѣшеніемъ не по буквѣ закона, а по совѣсти, и при томъ съ непремѣннымъ требованіемъ единогласнаго рѣшенія. Хомяковъ не видѣлъ соотвѣтствія христіанскимъ принципамъ и въ гражданскомъ судопроизводствѣ. Хотя „во всѣхъ законодательствахъ являются попытки" сдѣлать изъ гражданскаго процесса „убѣжище противъ людской неправды и даже, съ позволенія сказать, противъ правды законной", но все же основной цѣлью гражданскаго судопроизводства остается „не правда, а судъ, дающій миръ, тишину и благоденствіе обществу" (III, 330). Въ средніе вѣка говорили частнымъ лицамъ: „Миръ въ обществѣ необходимъ: нельзя терпѣть продолжительнаго спора. Кончайте чѣмъ угодно, хоть дракою, хоть пыткою, хоть жеребьемъ, но кончайте!" (III, 329). Теперь говорятъ болѣе вѣжливо, но сущность осталась почти та же. Идеалъ Хомякова—„сдѣлка полюбовная" (III, 63); уничтоженіе самой страсти къ тяжбамъ (III, 332). Съ этой точки зрѣнія Хомяковъ привѣтствовалъ судъ третей и учрежденіе мировыхъ посредниковъ. Изъ сказаннаго ясно, что Хомяковъ могъ одобрять только тѣ соціальныя или политическія учрежденія, которыя въ возможно большей степени осуществляли принципы церкви, принципы единства и любви. Трудно найти такія учрежденія, жизнь и дѣятельность которыхъ хотя бы отчасти приближалась къ жизни церкви. Глубоко долженъ былъ страдать Хомяковъ, видя явное несоотвѣтствіе между идеаломъ и дѣйствительностью. Но, когда послѣ ряда утомительныхъ и напрасныхъ поисковъ намъ удается встрѣтить что-нибудь, хотя отчасти соотвѣтствующее нашимъ идеаламъ, мы начинаемъ особенно дорожить этимъ „нѣчто" и... идеализировать его. Въ этомъ, мнѣ кажется, разгадка отношенія Хомякова къ общинѣ. Правда, съ дѣтства онъ былъ окруженъ сельской общиной, могъ наблюдать ее и, вѣроятно, рано началъ цѣнить общину (ср. Лясковскій, Р. Арх. 1896 г. № 11, стр. 341 и др.). Однако, когда Хомяковъ въ зрѣлыхъ годахъ окончательно сформировалъ свои воззрѣнія на церковь, онъ долженъ былъ пережить болѣе или менѣе мучительный процессъ сознанія, что все у насъ отъ земли, одна церковь отъ неба. Но Хомяковъ видѣлъ живые примѣры того, что дѣла въ общинѣ, по крайней мѣрѣ часть дѣлъ, рѣшаются по христіанской совѣсти (ср. I, 166—168). Къ тому же община не связана формально-юридическими началами. Психологически понятенъ переходъ къ идеализаціи общины.

Соціально-юридическія идеи Хомякова остались лишь разрозненными и отрывочными набросками, хотя основныя его стремленія опредѣляются довольно ясно. Гораздо больше успѣлъ Хомяковъ сдѣлать

въ области исторіи. Онъ постоянно занимался исторіей и, можно сказать, всѣ вопросы рѣшалъ на почвѣ исторіи. Недаромъ, когда во второй половинѣ тридцатыхъ годовъ друзья Хомякова упросили его записывать то, что онъ говорилъ въ устныхъ бесѣдахъ, эти записки вылились въ форму записокъ о всемірной исторіи (V, XII и сл.). Нападки Хомякова на формализмъ или партикуляризмъ западно-европейской исторической науки станутъ намъ болѣе понятными, если мы вспомнимъ, что Хомякова интересовалъ не столько историческій фактъ, сколько смыслъ факта. Въ основныхъ взглядахъ Хомякова на исторію мы видимъ новый примѣръ того, что Хомяковъ на все смотрѣлъ сквозь призму церкви. „Нужно быть живымъ, чтобъ уразумѣвать жизнь“ (II, 145), писалъ Хомяковъ; ни католикъ, ни протестантъ „не понимаетъ духовной жизни Христіанства, а слѣдовательно, не можетъ понять и исторической жизни Христіанства на землѣ“ (II, 143). Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Хомякова, написать истинно-научную исторію церкви можетъ только православный. Тоже нужно сказать и о всемірной исторіи вообще. Всемірную исторію Хомяковъ почти отождествлялъ съ исторіей религіи. Историческій методъ Хомякова—религіозный по преимуществу. „Первый и главный предметъ, на который должно обратиться вниманіе историческаго критика, есть народная вѣра. Выньте Христіанство изъ исторіи Европы и Буддаизмъ изъ Азіи, и вы уже не поймете ничего ни въ Европѣ, ни въ Азіи“ (V, 131). Знаніе религіи помогаетъ „намъ раскрыть историческое развитіе народовъ“ (V, 170). Всемірная исторія, въ конечномъ итогѣ, изучаетъ „духовный смыслъ общихъ движеній и проявленій“ тѣхъ или иныхъ народовъ (V, 30). Во всемірной исторіи „мы видимъ развитіе своей души, своей внутренней жизни“ (V, 30). Чтобы понять „духовный смыслъ“ исторіи, необходимо самому историку обладать правильнымъ духовнымъ смысломъ (ср. II, 56, 57), имѣть ясное и истинное представленіе о вѣрѣ, что, съ точки зрѣнія Хомякова, въ полной мѣрѣ доступно только члену церкви. При этихъ условіяхъ уже a priori можно предполагать, что Хомяковъ станетъ разсматривать всю исторію религіи, весь духовный процессъ развитія человѣчества съ точки зрѣнія его соотвѣтствія церковнымъ идеаламъ, или истинной вѣрѣ. Дѣйствительно, всѣ религіи Хомяковъ дѣлитъ на двѣ группы, точнѣе сказать, онъ отличаетъ два міровыхъ религіозныхъ принципа: иранство и кушитство. Эти религіозные принципы, или типы религіи, могутъ составлять народную вѣру въ чистомъ видѣ, могутъ болѣе или менѣе смѣшиваться. Исторія древнихъ религій состоитъ, главнымъ образомъ, въ ихъ смѣшеніи и борьбѣ. Характерный признакъ иранства—„духовность“, кушитства—„вещественность“ (см., напр., VI, 15). Иранство основано на поклоненіи свободно творящему духу; кушитство есть „начало стихійное, служеніе—чисто-вещественное“ (V, 205). Въ иранствѣ „свобода положена началомъ, благо нравственное—высо-

кою цѣлію всякаго дробнаго бытія“ (V, 231). Это ясно вытекаетъ изъ космогоніи иранства. „Человѣкъ былъ сотворенъ съ полною свободою и съ правомъ ею пользоваться; міръ былъ чистымъ и выраженіемъ чистой Божественной мысли. Злоупотребленіе человѣческой свободы (т. е. произволъ человѣческій) создало новый міръ грубаго вещества и вещественной необходимости. Освобожденіе человѣка есть возвратъ его къ чистой разумной свободѣ“ (V, 265). Такимъ образомъ, смыслъ иранскихъ религій—въ борьбѣ человѣка со страстями, въ возвращеніи ему той свободы, которую онъ имѣлъ до грѣхопаденія, въ уподобленіи Богу. Иранскія религіи—не отъ міра сего; онѣ сознаютъ, что міръ лежитъ во злѣ, но не по необходимости, не въ силу непреложныхъ законовъ, а вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка. Отсюда ясно, что человѣкъ долженъ преодолѣвать въ себѣ чувственность, „вещественность“, и при извѣстной помощи отъ Бога можетъ надѣяться на побѣду надъ зломъ. Иранство—исконная религія всего человѣчества, но ко времени пришествія Спасителя эта единственная истинная религія сохранялась въ чистомъ видѣ только еврейскимъ народомъ. Однако, евреи—лишь „мелкая вѣтвь Ирана“ (VI, 14). Всемірно-историческое значеніе Израиля основывается не на томъ, что онъ пріобрѣлъ или получилъ новую религію, а лишь на томъ, что онъ „не утратилъ своего коренного характера“, что онъ свято сохранилъ „великія преданія великой семьи, искони покланявшейся творчеству свободнаго духа, и передалъ потомству глубокомысленное ученіе общихъ предковъ Ирана“ (VI, 14). Какъ извѣстно, Израиль не только хранилъ преданіе о Богѣ, но и развивалъ его (пророки сообщали новыя истины). Хомяковъ на этомъ не останавливается, такъ какъ „Записки о всемірной исторіи“ носятъ отрывочный характеръ, и, занимаясь исторіей, Хомяковъ стремился прежде всего найти самое начало „человѣческаго рода, въ надеждѣ найти ясное слово объ его первоначальномъ братствѣ и общемъ источникѣ“ (V, 30).

Кушитство въ его психолого-генетическомъ элементѣ „есть сочувствіе съ міромъ“ вещественнымъ (V, 266). Въ кушитскихъ религіяхъ Божество перестаетъ быть свободно-творящимъ всесильнымъ Духомъ. Міръ разсматривается не какъ твореніе, а какъ рожденіе въ силу необходимости (см., напр., V, 219 и др.). Человѣкъ теряетъ энергію въ борьбѣ со зломъ, лучше сказать, эта борьба становится невозможной и признается ненужной, такъ какъ мірового порядка, происшедшаго вслѣдствіе необходимости, все равно измѣнить нельзя. Хомяковъ довольно ясно проводитъ мысль о томъ, что кушитомъ (не столько въ догматическомъ, сколько въ психолого-этическомъ смыслѣ) былъ уже сынъ Ноя, Хамъ (см. V, 265, 266; VI, 16, 17), но развилось это ученіе въ опредѣленную религію лишь у потомковъ Хама, на далекомъ югѣ, въ Эѳіопіи, и, очевидно, развивалось постепенно. „Начало стихійное, служеніе чисто-вещественное пришло съ юга съ племенами Шиваит-

скими, которыхъ родина Эѳіопія, Шива-Мерое“ (V, 205). Кушитство не удовлетворяетъ нормальнымъ потребностямъ человѣческаго ума и сердца. Человѣкъ стремится такъ или иначе войти въ соприкосновеніе съ Божествомъ, стремится къ міру горнему. Какъ же это общечеловѣческое стремленіе могло проявляться у кушитовъ? Сколько-нибудь правильныхъ отношеній между человѣкомъ и Богомъ у кушитовъ не можетъ быть, разъ міръ „рожденіе“, а не твореніе Бога; разъ Богъ не абсолютенъ и не обладаетъ полной нравственной свободой. Но если нельзя стать къ Божеству въ свободно-этическія отношенія, зато можно заставить Его служить себѣ, подобно тому, какъ человѣкъ можетъ отчасти заставить природу служить себѣ. Отсюда кушитство естественно должно стремиться къ магіи, стремиться „внѣшними орудіями“ „овладѣть божествомъ, рабомъ-владыкою міра. Вѣра была трансцендентальною физикою. Вотъ смыслъ всѣхъ обрядовъ, заклинаній и всей религіи кушитской и всего великолѣпія ея храмовъ“ (VI, 28). Такимъ образомъ, одинъ изъ характерныхъ признаковъ кушитской религіи—тотъ, что человѣкъ не соединяется съ Божествомъ тѣсной органической, нравственной связью, а относится къ нему, какъ къ внѣшнему для себя факту, смотритъ на него съ чисто утилитарной точки зрѣнія. Этотъ элементъ кушитства, по мнѣнію Хомякова, есть и въ католичествѣ.

Конечно, и въ иранствѣ человѣкъ проситъ помощи у Бога, но въ этой просьбѣ всегда чувствуется обращеніе свободнаго духа къ свободному, извѣстное внутреннее единство, дѣлающее возможнымъ и обращеніе и исполненіе просьбы. „Чистая духовность придаетъ“ „молитвамъ жизнь и силу“ (V, 339); (ср. V, 333). Что касается нравственныхъ слѣдствій изъ кушитскаго принципа, то мысль Хомякова сводится, въ общемъ, къ такимъ соображеніямъ: кушитство въ своемъ принципѣ узаконяло чувственность и уничтожало побудительныя причины для борьбы со зломъ. Первоначальный характеръ кушитства—„кроткое, но безстыдное повиновеніе всѣмъ вещественнымъ склонностямъ“ (V, 205). Развиваясь послѣдовательно, кушитскій этическій принципъ переходитъ „всѣ границы нравственныя и разумныя“ (V, 200). Однако, въ каждомъ человѣкѣ лежитъ инстинктивное стремленіе къ нравственному, къ добру. Лучшіе кушиты стремились къ добру какъ бы вопреки требованіямъ своего религіознаго начала. Кушиты съ болѣе развитымъ нравственнымъ чувствомъ томились своимъ рабствомъ страстямъ, своимъ рабствомъ міру вещественному и порывались къ духовной свободѣ, но достичь ея не могли. Конечно, ни одинъ изъ народовъ до пришествія Спасителя не могъ достигнуть нравственной свободы, не могъ явиться побѣдителемъ грѣха. Но у евреевъ была надежда на Мессію, другія иранскія религіи черпали поддержку въ борьбѣ со зломъ въ болѣе или менѣе ясныхъ представленіяхъ о Богѣ, какъ свободномъ духѣ, независимомъ отъ зла. Кушитство было ли-

шено этой поддержки. Съ точки зрѣнія кушитства, „жизнь есть необходимость“ (въ смыслѣ противоположности свободѣ, лучше сказать, разумной свободѣ) „и необходимость, такъ сказать, внѣшняя духу мыслящему. Но этотъ духъ въ ней закованъ и ему остается или признать ее безпрекословно и служить ей, или уничтожить себя, чтобы получить свободу“ (V, 229). Такъ и взглянулъ на дѣло буддизмъ. Такимъ образомъ, кушитство не въ состояніи удовлетворить стремленію человѣческой души къ органическому единству съ Богомъ и къ духовной свободѣ. Изъ сказаннаго, надѣюсь, ясно видно, въ какой тѣсной связи историческіе взгляды Хомякова находятся съ его ученіемъ о церкви. Тѣ особенности религіознаго сознанія, которыя характеризуютъ церковь съ одной стороны, католичество и протестантство съ другой,—Хомяковъ ясно различалъ въ исторіи религій дохристіанскаго міра. Конечно, здѣсь можетъ быть рѣчь только о сходствѣ принципа, а не проявленія. Едва ли слѣдуетъ останавливаться на вопросѣ о томъ, какъ сильно отличается христіанство (православіе) отъ чистѣйшей древней иранской религіи, еврейства. Еще болѣе различій между древнимъ кушитствомъ и католичествомъ, да и древнее кушитство представляетъ собой цѣлый рядъ самыхъ различныхъ религій. Хомяковъ желалъ указать лишь на то, что нѣкоторыя стихіи кушитства есть въ католичествѣ и протестантствѣ.

„Древній міръ продолжаетъ отзываться въ новомъ“ (V, 362), писалъ Хомяковъ. Мнѣ не представляется необходимымъ слѣдить подробно за этими отзывами. Ограничусь нѣкоторыми примѣрами. Раздѣленіе церквей произошло вслѣдствіе того, что западный міръ нарушилъ церковное единство и преданіе, пренебрегъ братскимъ общеніемъ съ Востокомъ и самовольно внесъ прибавку въ символъ. При сходныхъ обстоятельствахъ возникала кушитская религія. Ея возникновеніе сопровождалось нарушеніемъ единства „духовнаго братства“ (VI, 16). Поступокъ Хама или, вообще, „развратъ мысли“ его единомышленниковъ „оторвалъ цѣлое племя отъ святого союза и бросилъ сѣмена будущихъ раздоровъ“ (VI, 16). „Въ этой отрасли человѣческаго рода преданіе исчезаетъ, ибо преданіе неразрывно связано съ воззрѣніемъ на общее начало вѣры, выражающейся въ преданіи, или принимаетъ смыслъ совершенно противоположный первоначальному“ (VI, 16). Западные народы достигли высокаго процвѣтанія въ области матеріальной культуры. Тоже сдѣлалось и съ хамидами послѣ отдѣленія ихъ отъ всечеловѣческаго братства. „Великія торжества увѣнчали ихъ первоначальные труды; великая слава была наградою за ихъ страстно-вещественную односторонность“ (VI, 17).

Католики, не имѣя внутренняго, органическаго единства, создали единство внѣшнее, условное (Римъ—папство). Въ этомъ они имѣли предшественниковъ въ лицѣ строителей Вавилонской башни. „Сѣмена духовнаго раздора уже были брошены отступничествомъ Хамидовъ

отъ общаго преданія. Внутренній союзъ потерялъ свою силу; прибѣгли къ союзу внѣшнему, условному, къ попыткѣ одного государственнаго устройства для всего рода человѣческаго, съ одною правительственною или религіозною столицею" (VI, 18). Попытка, какъ извѣстно, кончилась неудачей. „Условный союзъ и условная община невозможны при внутреннемъ разладѣ убѣжденій. Попытка искусственнаго соединенія кончилась, какъ должна была кончиться, раздоромъ" (VI, 18).

Вообще въ Запискахъ о всемірной исторіи Хомяковъ неоднократно останавливается на параллеляхъ между древней и новой исторіей. Такъ напр., онъ указывалъ, что „нѣмецкая философія въ нашъ вѣкъ часто впадаетъ въ туже ложную систему", что и древне-египетская, именно ставитъ „міръ въ необходимомъ отношеніи къ Богу, т.-е." дѣлаетъ „его необходимостью для Бога" (VI, 141). Въ другомъ мѣстѣ Хомяковъ пишетъ: „тѣ самыя явленія, которыя встрѣтились намъ при изученіи Кушитскаго вещественнаго служенія, должны повториться, и, дѣйствительно повторяются, во всѣхъ философіяхъ, исторически или логически возникшихъ изъ матеріализма или изъ воззрѣнія на неизмѣнную послѣдовательность видимой природы или познающаго ума, который есть не что иное, какъ зеркало познаваемаго міра. Тайное ученіе о необходимости проглядывало и пребывало во всѣхъ измѣненіяхъ философической формы, будь она скепсисомъ или догмою, анализомъ или синтезомъ" (V, 225). „Кушитство, въ своемъ отвлеченномъ направленіи, должно было уже издревле переходить въ совершенную безличность Верховнаго Существа, въ Пантеизмъ. Но самый пантеизмъ получалъ непремѣнно два развитія противоположныя: онъ просто фактъ всеобщей жизненности (это окончательное развитіе шиваизма) или идея, отражающая этотъ фактъ, благоволящая ко всему, и ко всему равно, слѣдственно лишенная всякаго нравственнаго значенія,—это собственно Будаизмъ" (V, 225, 226).

Кажущимся возраженіемъ противъ признанія идеи церкви основной идеей Хомякова можетъ служить то обстоятельство, что Хомяковъ въ своихъ статьяхъ, предназначавшихся для печатанья въ Россіи, говорилъ не столько о вѣрѣ, сколько о народности. Для объясненія этого слѣдуетъ вспомнить, какія цѣли преслѣдовалъ Хомяковъ, говоря о необходимости общенія съ народомъ, внимательномъ отношеніи къ народнымъ обычаямъ или нашему прошлому. Ясно, что въ концѣ концовъ онъ видѣлъ въ этомъ средство къ нормальной національной жизни, къ тому, чтобы русскій народъ и Россія правильно выполняли свои задачи. Въ опредѣленіи же задачъ Россіи Хомяковъ не колебался. Земля русская „признаетъ въ себѣ внутреннюю задачу проявленія человѣческаго общества, основаннаго на за-

конахъ высшей нравственности и христіанской правды" (I, 348). „Для Россіи возможна одна только задача: быть обществомъ, основаннымъ на самыхъ высшихъ нравственныхъ началахъ" (III, 335). „Всякій частный вопросъ сводится къ нашей общей задачѣ" (III, 335).

Смѣшно было бы умалять значеніе народности въ міросозерцаніи, а тѣмъ болѣе въ сочиненіяхъ Хомякова, когда вся его публицистика наполнена толками о народности; когда онъ называлъ себя и своихъ единомышленниковъ поборниками русскихъ началъ, русскаго просвѣщенія, когда онъ писалъ, что „возстановленіе нашихъ частныхъ умственныхъ силъ зависитъ вполнѣ отъ живаго соединенія съ стародавнею и все-таки намъ современною русскою жизнію" (I, 97). Самъ Хомяковъ говорилъ, что у насъ есть два направленія общественной мысли: одно изъ нихъ „открыто признаетъ за Русскимъ народомъ обязанность самобытнаго развитія и право самотруднаго мышленія, другое... отстаиваетъ обязанность постоянно-ученическаго отношенія нашего къ народамъ Западной Европы" (III, 266). Но всѣ эти факты лишній разъ подчеркиваютъ, что основная идея Хомякова—идея церкви. Толки Хомякова о народности опредѣлялись идеей церкви, находились въ прямой отъ нея зависимости. Говоря о народности, Хомяковъ интересовался главнымъ образомъ отношеніемъ личности къ народу. Хомяковъ постоянно проводилъ мысль о томъ, что внѣ нормальнаго отношенія личности къ народу не можетъ быть нормальной національной и индивидуальной культурной жизни. „Отрѣшенный отъ жизненнаго общенія единичный умъ безплоденъ и безсиленъ" (I, 88). „Одинокость человѣка есть его безсиліе" (I, 90). „У насъ, при разрывѣ между жизнію и знаніемъ," между интеллигентной личностью и народомъ, искусство „невозможно" (I, 76); невозможна и наука. Мало того, при нарушеніи нормальнаго отношенія между личностью и народомъ неизбѣжно, по крайней мѣрѣ въ лучшихъ людяхъ, „болѣзненное сознаніе своего одиночества," „сомнѣніе въ самихъ себѣ," „тайное чувство своей мертвенности" (I, 86). Въ чемъ же нормальное отношеніе личности къ народу? Опредѣляя его, Хомяковъ руководствовался *тѣми же принципами единства и любви*, которые составляютъ сущность жизни церкви. Онъ говорилъ о жизненномъ общеніи (I, 88); о необходимости живого, органическаго соединенія (I, 92), основаннаго на любви. Всѣ „животворныя способности разума живутъ и крѣпнутъ только въ дружескомъ общеніи мыслящихъ существъ" (I, 73). Жизненное начало будетъ возстановлено въ русской интеллигенціи, стоитъ только народную жизнь „полюбить искреннею любовію" (I, 91). Наше соединеніе съ русской жизнью „возможно только посредствомъ искренней любви" (I, 97, 98). Я привелъ нѣсколько цитатъ изъ статьи Хомякова „О возможности русской художественной школы." Уже изъ сказаннаго, надѣюсь, можно видѣть, что Хомяковъ, опредѣляя отношеніе личности къ народу, руково-

дился своими религіозными принципами. Кромѣ того, между ученіемъ Хомякова объ отношеніи личности къ народу и его ученіемъ объ отношеніи личности къ церкви есть значительное сходство.

Общеніе съ церковью исправляетъ недостатки индивидуальнаго религіознаго сознанія, даетъ вѣрующему особую силу (ср. выше стр. 70). „Слабость и скудость личная“ также восполняется и „укрѣпляется плодотворнымъ общеніемъ любви и духа народнаго“ (I, 96).

Вся сумма религіозной истины хранится въ церковномъ преданіи. Кто отвергаетъ церковное преданіе или церковное общеніе, тотъ лишаетъ себя источника истины (ср. стр. 71). Въ параллель съ этимъ Хомяковъ развиваетъ мысль, что есть знаніе, которое хранится народомъ, и оно „невысказанное, невыраженное таится въ глубинѣ его существа и доступно только ему самому и лицамъ, вполнѣ живущимъ его жизнію“ (III, 221). Кто лишенъ возможности черпать это знаніе, жизнь того скудна и малообъемиста (III, 220).

Возстановленіе нарушеннаго единства между русской интеллигенціей и народомъ Хомяковъ считаетъ нравственнымъ обновленіемъ (I, 91), какъ и возстановленіе единства католиковъ и протестантовъ съ церковью (ср. II, 335). Главное препятствіе къ соединенію церквей—нравственное, необходимость католикамъ и протестантамъ преодолѣть свою гордость, осудить свое прошлое. Хомяковъ считалъ, что католики и протестанты могутъ сравнительно легко убѣдиться въ превосходствѣ православія, но отъ теоретическаго убѣжденія до перехода въ православіе еще далеко. Главное препятствіе—„въ томъ чувствѣ самолюбія, которое не допускаетъ сознанія прежнихъ заблужденій, въ томъ горделивомъ пренебреженіи, вслѣдствіе котораго Западъ никогда не рѣшится признать, что Божественная истина столько лѣтъ охранялась отсталымъ и презрѣннымъ Востокомъ“ (II, 324). Западно-европейскимъ народамъ придется „принимать истины вѣры отъ общества, нѣкогда ими отвергнутаго съ презрѣніемъ и съ тѣхъ поръ остававшагося чуждымъ ихъ внутренней жизни и ихъ развитію“ (II, 103, 104). Аналогичное препятствіе существуетъ и для соединенія русской интеллигенціи съ народомъ. „Гордыя привычки нашей разсыпной, единичной жизни держатъ каждаго изъ насъ въ своихъ оковахъ“ (I, 91).—Состояніе личности, оторвавшейся отъ народа, Хомяковъ изображаетъ приблизительно такъ же, какъ и состояніе личности, оторвавшейся отъ церкви. При самыхъ искреннихъ стремленіяхъ, протестанты безсильны создать себѣ нормальную религіозную жизнь. „Постоянныя усилія создать то сводъ ученій, то общину съ непремѣннымъ символомъ; усилія, постоянно сопровождаемыя неудачами; труды отдѣльныхъ лицъ, безплодно теряющіеся во всеобщемъ хаосѣ; годы, текущіе одинъ за другимъ, не получая ничего въ наслѣдіе отъ годовъ минувшихъ и не оставляя ничего въ наслѣдіе грядущимъ годамъ; во всемъ колебаніе

и сомнѣніе; таковъ въ религіозномъ отношеніи протестантскій міръ. Вмѣсто жизни мы находимъ ничтожество или смерть“ (II, 156), Въ сходныхъ выраженіяхъ описываетъ Хомяковъ состояніе интелигенціи, оторвавшейся отъ народа. Всѣ познанія „остаются безъ плода,“ „они безплодны до сихъ поръ для человѣчества, безплодны для народа, которому они совершенно чужды.“ „Умственное развитіе заключается въ самые тѣсные предѣлы. Разумъ безъ силы и полноты остается въ мертвенномъ усыпленіи, и всѣ способности человѣка исчезаютъ въ одностороннемъ развитіи поверхностнаго разсудка, лишеннаго всякой творческой силы. Всеразлагающій анализъ въ наукѣ, но анализъ безъ глубины и важности, безнадежный скептецизмъ въ жизни, холодная и жалкая иронія...—таковы единственныя принадлежности той степени просвѣщенія, которой мы покуда достигли. Но умъ человѣческій не можетъ оставаться въ этомъ мертвенномъ безсиліи“ (I, 34).

Хомяковъ вполнѣ опредѣленно говорилъ о тѣхъ принципахъ, которыми должно опредѣляться отношеніе личности къ народу. Это - единство и любовь, т. е. тѣ принципы, которыми опредѣляется и отношеніе личности къ церкви. Кто не любитъ народа, кто гордится предъ народомъ, тотъ нарушаетъ единство, и его отношеніе къ народу ненормально. Но когда Хомяковъ начиналъ опредѣлять практическія мѣропріятія, которыми достигается единство съ народомъ, его языкъ терялъ ясность. „Общеніе заключается не въ простомъ размѣнѣ понятій, не въ холодномъ и не въ эгоистическомъ размѣнѣ услугъ, не въ сухомъ уваженіи къ чужому праву, всегда оговаривающемъ уваженіе къ своимъ собственнымъ правамъ, но въ живомъ размѣнѣ не понятій однихъ, но чувствъ, въ общеніи воли, въ раздѣленіи не только горя (ибо состраданіе чувство слишкомъ обыкновенное), но и радости жизненной. Только такого рода общеніе можетъ возвратить насъ къ началамъ жизни, нами утраченной, и привести насъ изъ состоянія безнародной отвлеченности и мертвой самодовольной разсудочности къ полному участію въ особенностяхъ, характерѣ и физіономіи народа“ (I, 98). Кажется, не легко понять, въ чемъ именно состоитъ „размѣнъ чувствъ“, „общеніе воли“ и полное участіе въ особенностяхъ характера и физіономіи народа. Ясно одно: Хомяковъ дорожилъ всѣмъ, что могло служить выраженіемъ, символомъ народнаго единства. Хомяковъ очень хвалилъ англичанъ за то, что они по воскресеньямъ закрываютъ мастерскія, останавливаютъ свои занятія, прерываютъ забавы, однимъ словомъ, соблюдаютъ, по крайней мѣрѣ, „наружную святость“ воскресенья (I, 109). Хомякову нравилось, что въ англійскихъ паркахъ во время гуляній на ряду съ высшей аристократіей „являются цѣлыя кучки людей на какихъ-то пѣгихъ и соловыхъ кляченкахъ, которые точно такъ же важно разгуливаютъ по главнымъ дорогамъ, какъ и чистокровные лорды

на своихъ чистокровныхъ скакунахъ" (I, 115). Хомяковъ желалъ, чтобы и наша интеллигенція стояла возможно ближе къ народу по своимъ привычкамъ, по своему образу жизни (ср. III, 213). Однажды Хомяковъ даже сказалъ, что жизненное сознаніе общества „лежитъ въ единствѣ обычая, въ тождествѣ нравственныхъ или умственныхъ побужденій" (I, 20). Это сознаніе „недоступно ни для иностранца, ни для тѣхъ членовъ общества, которые волею или неволею отъ него уединились" (I, 20). Если бы Хомяковъ вздумалъ послѣдовательно проводить въ жизнь цитированныя слова, то правъ былъ бы Герценъ, который писалъ, что, по мнѣнію славянофиловъ, „быть въ единствѣ съ народомъ" значитъ „дѣлить предразсудки народа," „жертвовать своимъ разумомъ, вмѣсто того, чтобы развивать разумъ въ народѣ" (Соч. II, 409, Спб. 1905). Вполнѣ понятно, что тождество нравственныхъ и особенно умственныхъ побужденій всѣхъ членовъ народа—дѣло немыслимое. Извѣстная дифференціація, по крайней мѣрѣ, въ теченіе еще долгихъ лѣтъ неизбѣжна. Не менѣе трудно соблюсти полное единство обычая. Обычай медленно, но постоянно измѣняется въ зависимости отъ роста культуры, измѣненія экономическихъ отношеній и т. п. Да и чьи обычаи признать нормальными: крестьянъ, мѣщанъ или какого-либо другого сословія? Дѣло однако въ томъ, что, ратуя за единство обычая, Хомяковъ интересовался вовсе не фактомъ, а принципомъ. Онъ интересовался внѣшнимъ на столько, на сколько оно выражало внутреннее настроеніе, внутреннее единство съ народомъ, а стремленіе къ этому единству находилось въ прямой зависимости отъ религіозныхъ идей Хомякова. Хомяковъ едва ли когда-либо думалъ требовать полнаго единства съ народомъ въ обычаяхъ или привычкахъ. Онъ просто желалъ, чтобы внутреннее единство съ народомъ, единство духа и любви, выражалось кое въ чемъ и внѣшнемъ; но въ чемъ именно, самъ Хомяковъ не могъ точно опредѣлить, да едва ли считалъ нужнымъ опредѣлять. Иногда Хомяковъ носилъ „русскую" одежду, иногда фракъ. Такого обычая, какъ блины на масляницѣ, онъ вовсе не цѣнилъ (III, 213). Нѣкоторыя народныя воззрѣнія онъ считалъ безусловно вредными. Хомяковъ почти съ негодованіемъ говорилъ о томъ, что кто-то предлагалъ „уничтожить Троицкую березку, доказывая, что она-то и губитъ наши лѣса" (I, 165). Онъ видѣлъ въ этомъ доказательство, „что всякая наша личная прихоть, а еще болѣе полудѣтская мечта о какомъ-нибудь улучшеніи, выдуманная нашимъ мелкимъ разсудкомъ, даютъ намъ право отстранить или нарушить всякій обычай народный, какой бы онъ ни былъ общій, какой бы онъ ни былъ древній" (I, 164, 165). Въ то же время самъ Хомяковъ высмѣивалъ такія народныя разсужденія: „Голова разболѣлась—это отъ того, что на Кузьму и Демьяна я къ обѣднѣ не ходила" (VIII, 350). „Жаль только, что ни одинъ помѣщикъ, когда у

него болятъ зубы или спина, не подумаетъ что это—вознагражденіе за оплеуху, данную камердинеру, или за синяки на спинѣ крестьянина. Если бы я видѣлъ партикуляризмъ, принявшій тоже направленіе, грѣшный человѣкъ—не сталъ бы и возставать противъ него, хотя въ душѣ и отвергалъ бы“ (VIII, 350).

Читая нѣкоторыя статьи Хомякова, можно подумать, что всѣ бѣдствія Россіи происходятъ вслѣдствіе нашего невѣдѣнія „тѣхъ древнихъ, живыхъ и вѣчно-новыхъ началъ, къ которымъ должно возвратиться“ (I, 66); вслѣдствіе нашего отчужденія отъ народной жизни. Послѣ реформы Петра великаго у насъ совершился „глубокій и до сихъ поръ неисцѣленный разрывъ въ умственной и духовной сущности Россіи, разрывъ между ея самобытною жизнію и ея прививнымъ просвѣщеніемъ“ (I, 33). Слабое развитіе русской науки, происходящее вслѣдствіе отрѣшенности ея отъ нашей народной жизни, Хомяковъ противопоставляетъ мощному развитію науки на Западѣ. „Тамъ на Западѣ образованность—плодъ жизни, и она жива: у насъ она заносная, невыработанная и незаслуженная трудомъ мысли, и мертва“ (I, 46). Однако, изъ другихъ статей Хомякова оказывается, что „разрывъ“ былъ у насъ и до Петра Великаго. Раздвоеніе началось чуть ли не съ основанія русскаго государства. Варяги пришли съ довольно многочисленной дружиной, и „она была по своему коренному значенію и положенію въ обществѣ чужда землѣ и основана на иныхъ началахъ, чѣмъ туземныя общины“ (I, 221). Правда, эта дружина, иностранная по происхожденію, сравнительно быстро ассимилировалось съ русскимъ населеніемъ. Однако, „раздвоеніе и внутренній разладъ общественной жизни“ (I, 223) существовали и въ той общерусской дружинѣ, которая составила впослѣдствіи боярскій классъ. „Въ ней существовала съ самаго начала крайность личной отдѣленности, которая должна была воздѣйствовать на весь ходъ общественнаго развитія. Чуждая мѣстной общинѣ... она не имѣла нигдѣ корня и, по необходимости, стремилась сомкнуться въ самой себѣ, въ порядокъ самостоятельный и отдѣльный отъ всего общества“ (I, 222). „Такое раздвоеніе съ землею не могло оставаться безъ страшнаго вліянія на общую жизнь“. Оно должно было „мертвить общую жизнь и вносить въ нее безпрестанно или начала чуждыя или зародыши костенѣнія и смерти“ (I, 223, 224). Раздвоеніе дружины и земщины дѣйствовало на древнюю Русь, въ общемъ такъ же, какъ и раздвоеніе интеллигенціи и народа на Русь послѣ-петровскую: оно задерживало образованность. Система раздвоенія, въ частности ея виднѣйшее проявленіе, мѣстничество, „безспорно во многомъ задержала и остановила успѣхи той образованности, къ которой наша старая Русь была призвана“ (I, 224).

Разладомъ между дружиной и земщиной вслѣдствіе стремле-

нія дружины къ обособленности раздвоеніе древней Руси не ограничивалось. Каждое изъ славянскихъ племенъ, вошедшихъ въ русское государство, „сохраняло свое стремленіе къ отдѣльности отъ всѣхъ остальныхъ“ (I, 224). Наконецъ, Русь объединилась вокругъ Москвы. Это объединеніе было необходимо, но оно обошлось не дешево. „Много крови было пролито въ борьбѣ, много искаженій допущено въ жизни. Безчувствіе и сонное равнодушіе наложили печать свою на побѣжденныхъ; гордость и склонность къ злоупотребленію торжества вкрались въ душу побѣдителей. Тутъ опять было глубокое раздвоеніе въ душевномъ настроеніи, въ бытѣ и въ характерѣ образованности. Областная земская жизнь, покоясь на старинѣ и преданіи, двигаясь въ кругу сочувствій простыхъ, живыхъ и, такъ сказать, осязаемыхъ, состоя изъ стихіи цѣльной и однородной, отличалась особенно теплотою чувства, богатствомъ слова и фантазіи поэтической, вѣрностью тому бытовому источнику, отъ котораго брала свое начало. Дружина и стихіи, стремящіяся къ единенію государственному, двигаясь въ кругу понятій отвлеченныхъ (ибо цѣль была еще не достигнута и не получила осуществленія) или выгодъ личныхъ и принимая въ себя безпрестанный приливъ иноземный, были болѣе склонны къ развитію сухому и разсудочному, къ мертвой формальности, къ принятію римскаго византійства въ правѣ и всего чужестраннаго въ обычаѣ“ (I, 227). Такимъ образомъ, Петровская реформа не могла создать раздвоенія въ русской жизни, ибо оно существовало задолго до Петра. Реформа могла его лишь усилить. Правда, въ дальнѣйшемъ Хомяковъ нѣсколько смягчаетъ свои слова, указывая, что раздвоеніе въ древней Руси „существовало какъ фактъ, а не какъ сознанное начало“ (I, 229); другими словами, лучшіе русскіе люди сознавали вредъ раздвоенія и боролись съ нимъ. Раздвоеніе „было фактомъ отчасти случайнымъ и происходящимъ отъ недоразумѣнія; оно не было рѣзко опредѣлено, основано на коренной неправдѣ и враждѣ и узаконено самимъ міромъ духовнымъ, какъ на Западѣ“ (I, 229). Но все же ясно, что раздвоеніе было не только фактомъ, но и „началомъ“, принципомъ, хотя и не „сознаннымъ“, т. е. не признаннымъ всѣми. Я останавливаюсь на этихъ соображеніяхъ, чтобы еще разъ показать, что Хомяковъ относился къ древней Руси совсѣмъ иначе, чѣмъ къ церкви. Въ § 4 я говорилъ, что Хомяковъ относился очень критически къ реальной жизни древней Руси, одобряя лишь то, что соотвѣтствовало его религіознымъ идеаламъ. Теперь мы видимъ, что эта критика относится и къ „началамъ,“ къ тѣмъ принципамъ, которыми жила древняя Русь. Послѣ сказаннаго едва ли нужно много распространяться о томъ, что, съ точки зрѣнія Хомякова, не было ни одной исторической эпохи, которую онъ могъ бы поставить себѣ въ безусловный образецъ, въ безусловный идеалъ. Все человѣческое несовершенно, ко всѣмъ че-

ловѣческимъ дѣламъ мы должны относиться критически, отыскивая заключенныя въ нихъ крупицы истины. Но если не было ни одного реальнаго факта, который Хомяковъ, въ своемъ міросозерцаніи, могъ поставить на ряду съ церковью, то можетъ быть были отвлеченныя идеи, которымъ Хомяковъ служилъ такъ же безусловно, какъ церкви, которыя составляли бы для Хомякова абсолютный идеалъ? На этотъ вопросъ приходится отвѣтить отрицательно. Хомяковъ особенно цѣнилъ двѣ идеи: идею цѣльности и идею народности. Разсужденія Хомякова о раздвоенности древней Руси были высказаны по слѣдующему поводу: И. В. Кирѣевскій считалъ, что „христіанское ученіе выражалось въ чистотѣ и полнотѣ, во всемъ объемѣ общественнаго и частнаго быта древне-русскаго“ (I, 213). Хомяковъ возсталъ противъ этого мнѣнія И. В. Кирѣевскаго прежде всего съ чисто фактической стороны. Онъ проводилъ мысль о томъ, что нельзя назвать ни одной эпохи древней Руси, которая представила бы примѣръ хотя бы приблизительнаго осуществленія въ своей жизни христіанскаго ученія. Кромѣ того, Хомяковъ указывалъ и теоретическое основаніе, въ силу котораго христіанство не могло правильно осуществляться въ древней Руси. „Просвѣтительное начало, сохраненное для насъ византійскими мыслителями, требовало для быстраго и полнаго своего развитія такихъ условій цѣльности и стройности въ жизни общественной, которыхъ еще нигдѣ не встрѣчалось“ (I, 220). „Россія не имѣла этой цѣльности съ самаго начала, а къ достиженію ея встрѣтила и должна была встрѣтить препятствія неодолимыя“ (I, 220). Что же это за цѣльность? Въ понятіе цѣльности Хомяковъ вкладываетъ главнымъ образомъ два оттѣнка: единство, единеніе, или гармонія, съ одной стороны; полнота и совершенство съ другой. Хомяковъ говоритъ „о живой цѣльности православія“ (I, 237); противоположное понятіе — односторонность латинства. Односторонность латинства—одинъ изъ признаковъ его несовершенства. Хомяковъ говоритъ, что цѣльность и полнота составляютъ „сущность христіанства“ (I, 210). Хомяковъ считалъ, что въ древней Руси не было цѣльности потому, что въ ней была раздвоенность, т. е. отсутствовало единство между разными классами общества: большинствомъ населенія и дружиной. Мыслью о необходимости цѣльности, т. е. единства и гармоніи, проникнуты всѣ сочиненія Хомякова. „Божественная истина открывается всей душѣ, а не одному разсудку“ (II, 267), говоритъ Хомяковъ про религіозное познаніе.

Принципу единства Хомяковъ придавалъ чрезвычайно важное значеніе и въ сферѣ національно-политической жизни. „Великая держава болѣе другихъ представляетъ душѣ осуществленіе той высокой и доселѣ недосягаемой цѣли мира и благоволенія между людьми, къ которой мы призваны“. „Душевный союзъ съ милліонами, когда онъ

осуществленъ, выше поднимаетъ душу человѣка, чѣмъ связь, даже самая близкая, съ немногими тысячами". „Видимая и безпрестанная вражда всегда рыщетъ около тѣсныхъ границъ мелкаго общества". „Самое величіе ума и мысли принадлежитъ только великимъ народамъ" (I, 226, 227). Такимъ образомъ, стремленіе Хомякова къ единству въ разныхъ сферахъ жизни внѣ сомнѣнія. Но идея цѣльности, насколько она выражается въ стремленіи къ единству и гармоніи, насколько она характеризуетъ направленіе воли и чувства Хомякова, вполнѣ поглощается его идеей церкви и вытекаетъ изъ нея. Вѣдь „единство, безусловное единство—вотъ законъ" Царства Божія (II, 251). Вполнѣ понятно, что въ силу своихъ религіозныхъ идей Хомяковъ долженъ былъ цѣнить единство и въ другихъ сферахъ жизни. Но лишь только Хомяковъ начиналъ говорить о цѣльности и единствѣ, какъ принципѣ народной жизни, безъ непосредственнаго отношенія къ религіи, его мысль значительно колебалась. Хомяковъ указывалъ, что достигнуть „такихъ условій цѣльности и стройности въ жизни общественной", отсутствіе которыхъ мѣшало усвоенію русскимъ народомъ христіанства и нормальному развитію русской культуры, „можно бы было только при такой независимости отъ вліяній внѣшнихъ, которыя невозможны на землѣ ни одному народу, всегда стѣсняемому и совращаемому съ пути силою и напоромъ другихъ народовъ. Россія... не островъ среди хранительной защиты моря" (I, 220). Хомяковъ неоднократно указывалъ, какъ много теряютъ народы вслѣдствіе принятія чужихъ стихій и какъ много они сохраняютъ при вѣрности своимъ стихіямъ. „Кельты гальскіе и британскіе и Иберцы испанскіе, прославленные въ древнихъ преданіяхъ и нѣкогда потрясавшія просвѣщенныя государства юга, не могли уже воспользоваться римскимъ наслѣдствомъ. Они впитали въ себя чуждое просвѣщеніе, приняли чуждый языкъ и утратили всѣ стихіи, на которыхъ основывается возможность самобытной дѣятельности" (III, 131). „Чистое германство могло только находиться въ старыхъ предѣлахъ племени, а внѣ ихъ были смѣшенія и жизнь ненормальная" (III, 133). „Славянскій міръ хранитъ для человѣчества, если не зародышъ, то возможность обновленія" (III, 140), хотя и славяне „болѣе или менѣе во всѣхъ своихъ общинахъ" исказились „чуждою примѣсью" (III, 139). При чтеніи подобныхъ заявленій можетъ показаться, что правъ былъ Пыпинъ, писавшій: „Школа славянофильская, старая и новая", „въ характерѣ національности" видитъ почти „нѣчто предопредѣленное, разъ данное и неизмѣнное". „Извѣстныя „начала" народности представляются здѣсь какъ что-то прирожденное народу при самомъ его происхожденіи: они хранятся незыблемо въ теченіе исторической жизни, часто наперекоръ волненіямъ и перемѣнамъ, происходящимъ въ верхнемъ слоѣ націи. Защитники теоріи ссылаются на удивительную живучесть народнаго обычая, повѣрья, сказки и т. д., и строятъ на народности цѣлыя си-

стемы, которыя и выдаютъ за обязательныя для общества и его образованности". Затѣмъ Пыпинъ опровергаетъ это „мнѣніе" славянофиловъ, доказывая, что „національность вовсе не неподвижна; напротивъ, какъ стихія историческая, она способна къ видоизмѣненію и усовершенію, и въ этомъ состоитъ возможность и надежда національнаго успѣха" („Характеристики", 4, изд. 3-ье). Все это, конечно, справедливо. Дѣло, однако, въ томъ, что хотя Хомяковъ дѣйствительно часто ссылался на удивительную живучесть народнаго обычая, хотя онъ любилъ говорить о важномъ значеніи народныхъ традицій, однако онъ не только допускалъ возможность развитія народности, но и прямо говорилъ о немъ.

Какъ мнѣ приходилось уже отмѣчать, Хомяковъ опредѣленно указывалъ, что славянское начало само по себѣ было неспособно къ дальнѣйшему развитію (VI, 216). Славянскіе элементы оказали самое благодѣтельное вліяніе на германцевъ (V, 110, 111, 307 и др.). У Хомякова ясно намѣчается также мысль о томъ, что русская народность въ московскій періодъ ея развитія нуждалась въ пополненіи другими элементами. Въ статьѣ „О старомъ и новомъ" Хомяковъ признаетъ, что древней Руси „не доставало одной какой-нибудь или даже нѣсколькихъ стихій" (III, 28). Онъ выражаетъ надежду, что „воскреснетъ древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная" (III, 29). Кажется, подъ недостаткомъ сознанія Хомяковъ въ концѣ концовъ понималъ недостатокъ научнаго развитія, научной образованности. Хомяковъ писалъ, что послѣ Петра наше „государство стало крѣпче и получило возможность сознанія и постепеннаго улучшенія безъ внутренней борьбы" (III, 18). Улучшеніе проявилось въ томъ, что „нѣсколько прекрасныхъ началъ, прежде утраченныхъ и забытыхъ, освящено закономъ и поставлено на твердомъ основаніи: такова отмѣна смертной казни, человѣколюбіе въ правѣ уголовномъ и возможность низшимъ сословіямъ восходить до высшихъ степеней государственныхъ на условіяхъ извѣстныхъ и правильныхъ" (III, 18). Вполнѣ понятно, что если послѣ-Петровская Русь получила возможность такого улучшенія, которое не было доступно Московской Руси, то это прямой результатъ новаго фактора русской жизни, науки. Вѣдь съ точки зрѣнія Хомякова было бы абсурдомъ утверждать, что реформа Петра Великаго сдѣлала Русь болѣе религіозной или болѣе преданной русскимъ началамъ. Въ сужденіяхъ о Петрѣ Великомъ Хомяковъ, повидимому, нѣсколько колебался. Однажды онъ сказалъ, что не увѣренъ, „не было ли у насъ и такъ лишняго великаго Петра" (VIII, 421). Въ другихъ случаяхъ онъ склонялся къ мысли о томъ, что извѣстная рѣзкость Петровской реформы была полезна. Петръ „ударилъ по Россіи, какъ страшная, но благодѣтельная гроза" (III, 27). Какъ бы то ни было, Хомяковъ не колебался въ признаніи того, что древне-русская жизнь должна была пополниться научнымъ развитіемъ.

Хомяковъ съ большой похвалой отзывался о Петрѣ Великомъ и Ломоносовѣ за то, что они „почувствовали ограниченность и недостаточность мѣстнаго развитія“ (III, 96); за то, что у нихъ „было благородное стремленіе ко всему истинному, ко всему чисто-человѣческому, къ наукѣ и искусству вообще“ (III, 96, 97). При Петрѣ „Западъ уже развилъ всѣ свои умственныя силы, а мы были въ совершенномъ младенчествѣ въ отношеніи къ знаніямъ“ (III, 197, 198). Между тѣмъ, по мнѣнію Хомякова, „множество пороковъ, въ ихъ явной отрицательности и уродливости, дѣлаются невозможными въ образованной землѣ, такъ же, какъ засуха или чума“ (VIII, 348).

Такимъ образомъ, къ идеѣ народности Хомяковъ относился совсѣмъ иначе, чѣмъ къ идеѣ церкви. Въ народности онъ не видѣлъ ничего постояннаго и абсолютнаго. Онъ существенно ограничивалъ принципъ народности уже указаніемъ на то, что „всякая истина многостороння, и ни одному народу не дается осмотрѣть ее со всѣхъ сторонъ“ (III, 223). Главное же отличіе въ отношеніи Хомякова къ народности отъ его отношенія къ церкви сводится къ слѣдующему: какъ ни высоко цѣнилъ Хомяковъ народныя традиціи и общеніе съ народомъ все же въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ требовалъ разрыва съ народностью во имя высшихъ религіозныхъ идеаловъ. Для религіознаго возрожденія Англіи и всей вообще Западной Европы, возрожденія, отъ котораго зависитъ вся будущность западно-европейскихъ народовъ, необходимо имъ „разорвать связь со всѣмъ своимъ прошедшимъ“ (II, 322). Этому разрыву мѣшаетъ то, что „Англія окована желѣзными цѣпями обычая и преданія“ (II, 321). Для принятія православія западно-европейскимъ людямъ придется принести тяжкую жертву. Жертва эта—„умственное отчужденіе отъ отечества, экспатріація“ (II, 104).

Подводя итоги всему, сказанному въ этой главѣ, мы пріобрѣтаемъ новые аргументы для утвержденія, что основная идея Хомякова—идея церкви. Вѣра Хомякова, или ученіе о церкви, опредѣляла его идеи и въ объективномъ и въ субъективномъ отношеніи. Въ объективномъ потому, что есть очевидная, фактическая связь между ученіемъ Хомякова о церкви и его взглядомъ на всемірно-историческій процессъ, на отношеніе личности къ народу и отчасти съ его взглядомъ на соціально-юридическія отношенія; въ субъективномъ—потому, что идея церкви опредѣляла кругъ стремленій Хомякова, и онъ, желая, чтобы вся жизнь, и общественная и частная, была проникнута тѣми принципами, которыми живетъ церковь, вырабатывалъ соотвѣтственную науку или философію. Наконецъ, замѣтна весьма существенная разница между отношеніемъ Хомякова къ церкви и его отношеніемъ къ другимъ идеямъ, напр., народности.—Наряду съ критицизмомъ, наряду съ стремленіемъ къ свободѣ, для Хомякова харак-

терно также стремленіе къ абсолютному. Одно исканіе истины, „исканіе ради исканія“ не удовлетворяло Хомякова. У него замѣтно стремленіе расширить сферу своего индивидуальнаго существованія, придать своей дѣятельности, своимъ убѣжденіямъ прочность и безусловность. Хомяковъ говоритъ про религіозную вѣру: „Чтобы возвыситься надъ сомнѣніемъ и заблужденіемъ, ей нужно возвыситься надъ собою, нужно пустить корни въ міръ объективный, въ міръ святыхъ реальностей“ (II, 201, 202). Изъ всего сказаннаго, надѣюсь, ясно, что для Хомякова существовалъ только одинъ „міръ святыхъ реальностей“—церковь.

Если основная идея Хомякова—идея церкви, то почему онъ въ статьяхъ, обращенныхъ къ русской публикѣ, говоритъ не столько о вѣрѣ, сколько о народности? На эту тему можно много разсуждать. Для меня особенно важно отмѣтить слѣдующее:

1) Хомяковъ былъ религіознымъ мыслителемъ по преимуществу, но онъ не былъ исключительно религіознымъ мыслителемъ. Вопросъ о народности самъ по себѣ представлялся Хомякову весьма важнымъ. „Нѣсколько поколѣній блуждали въ пустынѣ“ (III, 212), и причина нашей „безплодности“—„отсутствіе народной стихіи“ (III, 217).

2) Хомяковъ считалъ, что, по цензурнымъ условіямъ, онъ почти совершенно лишенъ возможности говорить въ Россіи о церкви.

3) Древне-русскія учрежденія, современная сельская община, наконецъ, народная поэзія представляютъ, по мнѣнію Хомякова, цѣнный матеріалъ, или пособіе, для реализаціи православія, для христіанизированія жизни: въ нихъ нерѣдко выражаются христіанскія понятія и идеи, которыми можетъ воспользоваться русская интеллигенція. „Въ современной, подспудной жизни народа“ и въ старинѣ находятся „тѣ живыя стихіи, тѣ умственные типы, въ которыхъ заключается и прошедшій идеалъ, и развитіе будущей судьбы народа“ (III, 345). Направленіе нашего „будущаго почти вполнѣ зависитъ отъ понятія нашего о прошедшемъ“ (III, 14). Въ древней Руси „хранилось много прекрасныхъ инстинктовъ“; въ ней отчасти были „святыя истины равенства, свободы и чистоты церковной“ (III, 17). Намъ не нужно, конечно, реставрировать формы древне-русской жизни, но важно воспользоваться тѣми хорошими идеями, которыя проявлялись въ нѣкоторыхъ ея учрежденіяхъ, и примѣнить эти идеи къ формамъ современной жизни.

4) Проповѣдь народности, съ точки зрѣнія Хомякова, могла служить средствомъ къ религіозному возрожденію русскаго общества. Если христіанскій законъ „былъ вполнѣ признанъ древнею Русью“ (I, 240), то понятно, что наша интеллигенція, возстановивъ порванную связь съ нашимъ прошлымъ, также вполнѣ признаетъ христіанскій законъ. Научное образованіе, которымъ обладаетъ интеллигенція, при-

несетъ свою пользу, и настанетъ жизнь, болѣе прекрасная, чѣмъ раньше (ср. III, 29).

5) Идея русской національности и идея православія въ сознаніи Хомякова были связаны очень тѣсно. „Принадлежать народу значитъ съ полною и разумною волею сознавать и любить нравственный и духовный законъ, проявлявшійся (хотя, разумѣется, не сполна) въ его историческомъ развитіи“ (I, 9). Такимъ образомъ, главный признакъ принадлежности даннаго лица къ русскому народу сводится къ тому, православно ли оно. Хомяковъ, при всемъ своемъ стремленіи къ свободѣ, писалъ въ Посланіи къ сербамъ: сербъ неправославный „да не будетъ“ „ни законодателемъ, ни правителемъ, ни судьею, ни членомъ общиннаго схода: ибо иная совѣсть у него, иная у васъ“ (I, 382, 383). Однако, было бы крайне несправедливо считать, будто Хомяковъ отождествлялъ православіе съ русской народностью. Онъ искренно желалъ, чтобы всѣ народности были православны и боролся съ узконаціоналистическими взглядами на вѣру.

ГЛАВА III.

Хомяковъ на фонѣ современной ему русской общественной мысли.

§ 7. Хомяковъ и Бѣлинскій.

Сущность міросозерцанія Хомякова опредѣлится болѣе рельефно, если мы сопоставимъ его идеи съ идеями нѣкоторыхъ современныхъ ему русскихъ мыслителей. На этотъ разъ я предполагаю затронуть указанный вопросъ въ самыхъ общихъ чертахъ, имѣя въ виду главнымъ образомъ характеристику міросозерцанія самого Хомякова. Начну сопоставленіемъ съ Бѣлинскимъ.

Въ сороковые годы Бѣлинскій дѣятельно боролся съ славянофилами. Правда, у него почти нѣтъ крупныхъ статей, болѣе или менѣе спеціально посвященныхъ критикѣ славянофильскаго движенія (ср. „Отвѣтъ Москвитянину“, „Взглядъ на русскую литературу 1846 года“). Зато Бѣлинскій пользовался разными случаями, чтобы выставлять на видъ смѣшныя и отрицательныя стороны славянофильскаго или псевдо-славянофильскаго ученія. Такъ, въ критическомъ отзывѣ объ „Опытѣ исторіи русской словесности“ Никитенко Бѣлинскій, между прочимъ, говорилъ, что литературно-критическая дѣятельность Шевырева раздѣляется на три эпохи. Послѣдняя, „восточная, славянофильская“, „ознаменовалась многими любопытными и оригинальными открытіями и изобрѣтеніями, такъ что перечесть ихъ всѣ нѣтъ никакой возможности. Но лучшимъ изъ нихъ кажется намъ замѣчаніе о Лермонтовѣ, какъ подражателѣ не только Пушкина и Жуковскаго, но и даже г. Бенедиктова“ (Соч. Бѣлинскаго, ред. Венгерова, т. IX, стр. 406). Въ статьѣ о Кантемірѣ Бѣлинскій писалъ, что первая его сатира „была направлена противъ обскурантовъ (людей, одержимыхъ болѣзнью мракобѣсія), враговъ просвѣщенія, словомъ славянофиловъ того времени“ (Ib. IX, 188). Еще болѣе рѣзко отзывался Бѣлинскій о славянофилахъ въ своихъ письмахъ. „Церемониться съ славянофилами нечего“, писалъ Бѣлинскій 7 дек. 1847 г. Кавелину по поводу корректнаго тона полемики Кавелина съ Самаринымъ. „Катать ихъ, мерзавцевъ! И Богъ вамъ судья, что вы отпустили живымъ од-

ного изъ нихъ, имѣя его подъ пятою своею. Вѣрьте, когда удастся наступить на гадину, надо давить ее, непремѣнно давить" (Письма Бѣлинскаго, ред. Е. А. Ляцкаго III, 307, 308. Спб. 1914).

Личный характеръ, общее направленіе интеллектуально-волевого темперамента должны были скорѣе сближать Хомякова и Бѣлинскаго, чѣмъ разъединять ихъ. Извѣстно, что значительная часть современнаго Бѣлинскому общества негодовала на него за то, что онъ, сравнительно молодой человѣкъ, недоучившійся студентъ, смѣетъ рѣзко критиковать литературныя свѣтила, разрушать славу общепризнанныхъ авторитетовъ. Вполнѣ понятно, что Хомяковъ не присоединялся къ этимъ упрекамъ. Онъ самъ любилъ ниспровергать авторитеты. Свобода и критицизмъ—характерные признаки мышленія Хомякова. Мало того, онъ самъ отчасти пользовался такой же репутаціей, какъ Бѣлинскій (ср. VIII, 237). Слѣдуетъ только отмѣтить, что критицизмъ Хомякова былъ гораздо глубже и сильнѣе, чѣмъ Бѣлинскаго. Бѣлинскій почти всегда безраздѣльно и фанатично предавался какой-либо идеѣ. Хомяковъ стоялъ, если можно такъ выразиться, выше своихъ идей, не давалъ имъ властвовать надъ собою, находилъ пятна даже въ древней Руси и принципѣ народности. Нельзя также думать, чтобы Хомяковъ существенно отличался отъ Бѣлинскаго своимъ національнымъ и патріотическимъ чувствомъ. Эти чувства были развиты у Бѣлинскаго не менѣе, чѣмъ у Хомякова. Въ письмѣ къ Гоголю Бѣлинскій писалъ, что онъ кровно связанъ съ своею страною, и онъ былъ вполнѣ правъ. Патріотизмъ Бѣлинскаго, какъ и Хомякова, носилъ активный характеръ. Онъ заключался не въ горделивомъ сознаніи достоинствъ русскаго народа или величія Россіи, а въ дѣятельномъ желаніи своей родинѣ добра. „Любить свою родину значитъ—пламенно желать видѣть въ ней осуществленіе идеала человѣчества и по мѣрѣ силъ своихъ споспѣшествовать этому" (Бѣлинскій, VI, 10). Указать „на истинный недостатокъ общества значитъ оказать ему услугу, значитъ избавить его отъ недостатка" (Ib. VIII, 404). Патріотизмъ Бѣлинскаго сопровождался смѣлымъ обличеніемъ недостатковъ русской жизни; но Бѣлинскій не менѣе Хомякова умѣлъ сочувствовать ея положительнымъ сторонамъ. Восторженнымъ патріотическимъ чувствомъ проникнуты отзывы Бѣлинскаго о Петрѣ Великомъ, о государственной мощи Россіи, наконецъ, о лучшихъ русскихъ писателяхъ. Интересно отмѣтить, что Бѣлинскій болѣе свѣтло, чѣмъ Хомяковъ, смотрѣлъ на современную русскую жизнь. Хомяковъ подчеркивалъ убожество современной русской культуры, Бѣлинскій искренно вѣрилъ, что Россія „ростетъ не по днямъ, а по часамъ, какъ ея сказочные богатыри" (Ib. VII, 467), и съ удовольствіемъ останавливался на успѣхахъ, достигнутыхъ послѣ-Петровской Россіей. „Только сто тридцать шесть лѣтъ прошло съ того вѣчно-памятнаго дня, какъ Россія громами полтавской битвы возвѣстила міру о своемъ пріобще-

ніи къ европейской жизни, о своемъ вступленіи на поприще всемірно-историческаго существованія,—и какой блестящій путь преуспѣянія и славы совершила она въ этотъ короткій срокъ времени! Это что-то баснословно-великое, безпримѣрное, нигдѣ и никогда небывалое" (Ib. X, 142). Хомяковъ больше Бѣлинскаго любилъ „Святую Русь", древнерусское прошлое, простой русскій народъ. Бѣлинскій больше Хомякова любилъ Русь-имперію, ея военную и государственную силу.

Есть много общаго во взглядахъ Хомякова и Бѣлинскаго на искусство, народъ, науку и другіе вопросы, болѣе или менѣе важные для характеристики ихъ міросозерцанія. Сопоставляя ихъ взгляды и стремленія въ цѣломъ, ясно видно, что, какъ бы ни были существенны ихъ разногласія,—Хомяковъ и Бѣлинскій, а также вообще лучшіе западники и славянофилы составляли одну группу „людей сороковыхъ годовъ", въ значительной степени объединенную общими интересами. Не говоря о самомъ высокомъ и искреннемъ идеализмѣ, воодушевлявшемъ какъ западниковъ, такъ и славянофиловъ, едва ли не главный изъ общихъ интересовъ—стремленіе къ философскому осмысленію жизни, къ рѣшенію общихъ вопросовъ бытія, смысла жизни національно-государственной (призваніе, или идея Россіи), общественной (задачи русской интеллигенціи) и индивидуальной. Эта общность проявлялась и въ основныхъ пунктахъ и въ деталяхъ. Бѣлинскій, напр., подобно Хомякову, очень неблагосклонно отзывался объ одномъ фактическомъ знаніи. „Теперь факты—ничто, и одно знаніе фактовъ также ничто, но... все дѣло въ разумѣніи значенія фактовъ. Мы этимъ отнюдь не хотимъ сказать, чтобъ фактическое знаніе было ненужно, безполезно: мы хотимъ сказать только, что знаніе фактовъ безъ разумѣнія ихъ еще не есть знаніе въ истинномъ и высшемъ значеніи этого слова" (Ib. VIII, 1). Хомяковъ весьма высоко ставилъ интуитивное знаніе, основанное на внутреннемъ чутьѣ. Однажды онъ даже сказалъ: „Ученость можетъ обмануть, остроуміе склоняетъ къ парадоксамъ: чувство художника есть внутреннее чутье истины человѣческой, которое ни обмануть, ни обмануться не можетъ" (V, 31). Въ соотвѣтствіи съ такими мыслями Бѣлинскій писалъ про искусство: „Что создано фантазіею, а не холоднымъ умомъ, то всегда истинно, вѣрно и прекрасно; погрѣшности-же тамъ, гдѣ фантазія уступаетъ свое мѣсто уму, и умъ работаетъ безъ участія чувства, по источникамъ изобрѣтенія" (Бѣлинскій II, 279). Мысль о цѣльности сознанія, о познаніи путемъ гармоническаго напряженія всѣхъ силъ души также не была исключительной принадлежностью славянофиловъ, хотя Бѣлинскій влагалъ въ эту формулу существенно отличный отъ Хомякова смыслъ. „Поэзія и наука тождественны, какъ постигаемыя не одною какою-нибудь изъ способностей нашей души, но всею полнотою нашего духовнаго существа, выражаемою словомъ „разумъ" (Ib. VI, 2). „Кто, по натурѣ своей, есть духъ отъ духа,—тотъ по праву

рожденія причастенъ всѣхъ даровъ духа, недоступныхъ плоти и ея душѣ—разсудку. Разсудокъ становитъ человѣка выше всѣхъ животныхъ; но только разумъ дѣлаетъ его человѣкомъ по превосходству. Разсудокъ не шагаетъ далѣе „точныхъ“ наукъ и не понимаетъ ничего, выходящаго изъ тѣснаго круга „полезнаго“ и „насущнаго“; разумъ же объемлетъ безконечную сферу сверхъ-опытнаго и сверхъ-чувственнаго, дѣлаетъ яснымъ непостижное, очевиднымъ—неопредѣленное, опредѣленнымъ—„неточное“ (Ib. VI, 3).

При всемъ томъ нетрудно понять причину литературной борьбы между Бѣлинскимъ и славянофилами. Бѣлинскаго занималъ одинаковый съ славянофилами, въ частности, съ Хомяковымъ вопросъ о призваніи или, по терминологіи Бѣлинскаго, объ идеѣ Россіи, и рѣшалъ онъ его существенно отлично отъ Хомякова. Бѣлинскій училъ, что одни народы имѣютъ историческое, или всемірно-историческое, значеніе, другіе не имѣютъ. Первые играютъ опредѣленную роль въ жизни человѣчества, выражаютъ ту или иную идею, вносятъ нѣчто свое въ міровую культуру; вторые исчезаютъ безслѣдно. „Каждый народъ вслѣдствіе непреложнаго закона Провидѣнія долженъ выражать своей жизнью одну какую-нибудь сторону жизни человѣчества; въ противномъ случаѣ, этотъ народъ не живетъ, а прозябаетъ“. Такъ писалъ Бѣлинскій въ первой своей крупной статьѣ, „Литературныя мечтанія“, и къ этой мысли онъ неоднократно возвращался впослѣдствіи. Бѣлинскій безъ труда опредѣлялъ идею англичанъ, нѣмцевъ, французовъ, древнихъ римлянъ, грековъ. Что русскій народъ—народъ историческій, что „въ насъ есть національная жизнь“ и „мы призваны сказать міру свое слово, свою мысль“ (Ib. X, 401),—въ этомъ Бѣлинскій нисколько не сомнѣвался; „но какое это слово, какая мысль—объ этомъ пока еще рано намъ хлопотать“ (Ib. X, 401). „Русская національность еще не довольно выработалась и развилась“ (Ib. X, 139). „Россія есть страна будущаго“ (Ib. VIII, 139). Непремѣннымъ условіемъ правильнаго національнаго развитія Россіи Бѣлинскій считалъ сближеніе ея съ Западной Европой, усвоеніе западно-европейской культуры. Вмѣстѣ съ тѣмъ Бѣлинскій былъ убѣжденъ, что ни древняя Русь, ни бытъ простого русскаго народа не создали ничего цѣннаго. Онъ отзывался о древне-русской жизни, какъ „грубой и полудикой“ (Ib. I, 329). Древняя Русь не жила „жизнію человѣчества“ (Ib. VI, 123). Русскій народъ до Петра „въ религіи довольствовался однѣми формами“ (II, 241), „былъ чуждъ всякаго движенія впередъ, всякаго стремленія къ совершенствованію“ (Ib. II, 242). Послѣ Петра „русскій человѣкъ сталъ походить съ виду какъ будто на человѣка“ (Ib. II, 344). Петръ Великій воззвалъ „насъ къ жизни“, вдунулъ „душу живую въ колоссальное, но поверженное въ смертную дремоту тѣло древней Россіи“ (Ib. VI, 119). Хомяковъ не былъ безусловнымъ панегиристомъ древней Руси, но съ отрицаніемъ всего нашего прошлаго во

имя неизвѣстнаго, хотя бы и великаго, будущаго онъ мириться не могъ. Въ проповѣди Бѣлинскаго о народности есть точки соприкосновенія съ идеями Хомякова. Послѣдній, напр., также признавалъ необходимость усвоенія западно-европейской науки, знакомства съ Западной Европой, наконецъ, рѣзко критиковалъ древнюю Русь за ея безсмыслiе. „Всѣ ошибки Петра оправдываются (т. е. объясняются) страннымъ безсмыслiемъ до-петровской, романовской, московской Руси“ (VIII, 352). Однако, проповѣдь Бѣлинскаго о народности была діаметрально противоположна тѣмъ ближайшимъ цѣлямъ, которыя Хомяковъ преслѣдовалъ своей публицистикой. Какъ мы помнимъ, Хомяковъ почти во всѣхъ статьяхъ, предназначавшихся для печатанья въ Россіи, проводилъ мысль о томъ, что бѣдствія русской жизни происходятъ главнымъ образомъ отъ разрыва интеллигенціи съ народомъ, отъ разрыва съ нашимъ прошлымъ; Бѣлинскій и прямо и косвенно доказывалъ благодѣтельность „разрыва“. Такимъ образомъ, Бѣлинскій часто являлся литературнымъ антиподомъ Хомякова. Хомяковъ говорилъ о важномъ значеніи народныхъ массъ, Бѣлинскій—отдѣльныхъ личностей, возвышающихся надъ массами. Хомяковъ призывалъ къ внимательному отношенію къ народнымъ обычаямъ, въ частности, восхвалялъ русскую народную одежду; Бѣлинскій доказывалъ, что „фракъ съ сюртукомъ... не мало дѣйствуютъ на внутреннее благообразіе человѣка“ (Бѣлинскій IX, 221).

Главная причина разногласія Хомякова и Бѣлинскаго по вопросу о народности заключалась, какъ мнѣ кажется, въ различіи ихъ религіознаго міросозерцанія. Говоря о сближеніи Россіи съ Западной Европой, Бѣлинскій стремился не къ національному обезличенію Россіи, а къ полному и всестороннему развитію русской народности. Предпосылка его заключалась въ томъ, что русскій народъ, отличаясь отъ французовъ или англичанъ приблизительно такъ же, какъ отличаются эти народы между собою, не имѣетъ существенно важныхъ отличій отъ Западной Европы вообще. Хомяковъ стоялъ на иной точкѣ зрѣнія. Онъ былъ глубоко убѣжденъ въ существенномъ отличіи всей духовной жизни Россіи отъ Западной Европы, и это отличіе въ концѣ концовъ сводилось къ православію.

Нельзя обвинять Бѣлинскаго въ отсутствіи религіозности или въ враждебномъ отношеніи къ христіанству. О христіанствѣ онъ неоднократно отзывался очень сочувственно, особенно въ статьяхъ болѣе ранняго періода. „Есть книга, въ которой все сказано, все рѣшено, послѣ которой ни въ чемъ нѣтъ сомнѣнія, книга безсмертная, святая, книга вѣчной истины, вѣчной жизни—Евангеліе. Весь прогрессъ человѣчества, всѣ успѣхи въ наукахъ, въ философіи заключаются только въ большемъ проникновеніи въ таинственную глубину этой Божественной книги, въ сознаніи ея живыхъ, вѣчно-непреходящихъ глаголовъ“ (Ib. IV, 7). Но ученіе Бѣлинскаго не было про-

никнуто христіанскимъ духомъ въ такой мѣрѣ, какъ ученіе Хомякова. Временами онъ выражалъ понятія чисто языческія. Такъ, въ одной изъ своихъ статей Бѣлинскій приравниваетъ „вѣчное вдовство“ индійскому самосожженію на кострѣ умершаго мужа (Ib. VIII, 322). Въ статьѣ о Пушкинѣ Бѣлинскій глумится надъ супружеской вѣрностью Татьяны. Въ письмѣ къ своей невѣстѣ въ 1843 г. Бѣлинскій прямо говоритъ, что „въ церемоніи вѣнчанія“ онъ видитъ „необходимость чисто юридическаго смысла“.

Не вдаваясь въ подробности о религіозномъ настроеніи Бѣлинскаго, отмѣчу, что религіозно-философскія идеи Бѣлинскаго толкали его въ сторону противоположныхъ Хомякову воззрѣній на народность. „Все, что ни есть въ дѣйствительности, есть обособленіе общаго духа жизни,“ или божественной идеи, „въ частномъ явленіи“ (Ib. V, 299). „Весь безпредѣльный, прекрасный Божій міръ есть не что иное, какъ дыханіе единой, вѣчной идеи (мысли Единаго, Вѣчнаго Бога), проявляющейся въ безчисленныхъ формахъ... Она воплощается въ блестящее солнце, въ великолѣпную планету... она живетъ и дышетъ— и въ бурныхъ приливахъ и отливахъ морей... и въ журчаніи ручья... и въ слезѣ младенца...“ (Ib. I, 318). „Символъ міра, конечное его проявленіе“—человѣкъ (Ib. II, 194). Человѣкъ возвышается надъ природой главнымъ образомъ благодаря сознанію. Сознаніе „есть тайна, цѣль и причина“ бытія человѣка (Ib. II, 195). Человѣкъ долженъ искать блаженства „въ сознаніи и путемъ сознанія“ (Ib. III, 77). „Развивая свое собственное сознаніе,“ человѣкъ „необходимо отдаетъ, завѣщаваетъ его въ общую сокровищницу человѣческаго духа“ (Ib. III, 76). Естественный выводъ изъ такихъ мыслей—культъ сильной личности, предпочтеніе новой Руси древней, интеллигенціи простому народу. Кто не образованъ, у кого слабо развито „сознаніе,“ тотъ почти не человѣкъ. Такой человѣкъ можетъ совершать „добрые поступки“, но всѣ они „будутъ плодомъ его животности... только тотъ чувствуетъ человѣчески, а не животно, кто понимаетъ свое чувство и сознаетъ его“ (Ib. III, 73), а древняя Русь, по мнѣнію Бѣлинскаго, носила непосредственный и безсознательный характеръ. Хомяковъ считалъ, что истина хранится всѣмъ церковнымъ народомъ, что Богъ открываетъ истину, кому желаетъ, и правильное ученіе можетъ быть высказано не ученымъ, а простецомъ. Бѣлинскій негодовалъ, что „есть люди, которые приглашаютъ васъ учиться у черни не только литературѣ, но и нравамъ, и обычаямъ, и даже тому, что составляетъ внутреннюю жизнь и свободное убѣжденіе каждаго порядочнаго человѣка“ (Ib. VI, 307). Хомяковъ считалъ, что народная поэзія, народные обычаи представляютъ много цѣннаго и для образованныхъ людей. Для Бѣлинскаго народная поэзія „несвязный дѣтскій лепетъ,“ поэзія художественная—„опредѣленное слово мужа“ (VI, 342). „Одно небольшое стихотвореніе истиннаго художника-поэта неизмѣримо выше

всѣхъ произведеній народной поэзіи, вмѣстѣ взятыхъ" (Ib. VI, 310). Хомяксвъ развиваетъ мысли о гармоническомъ сотрудничествѣ личности и народа, съ сознаніемъ однако того, что главная сила и значеніе въ народѣ. По мнѣнію Бѣлинскаго, геніи относятся къ народу, „какъ голова къ туловищу" (Ib. IV, 270). „Жизнь слагается изъ толпы и героевъ, и обѣ эти стороны въ вѣчной враждѣ" (Ib. VI, 108). Народъ самъ по себѣ ни къ чему неспособенъ. „Развѣ не великое дѣло преобразовать Россію? А что-жъ—развѣ самъ народъ это сдѣлалъ, а не одинъ человѣкъ, олицетворившій въ себѣ всѣ силы, все субстанціальное могущество этого народа" (Ib. IV, 270). 15 февраля 1848 г. Бѣлинскій писалъ П. В. Анненкову: „Когда я при моемъ вѣрующемъ другѣ сказалъ, что для Россіи нуженъ новый Петръ Великій, онъ напалъ на мою мысль, какъ на ересь, говоря, что самъ народъ долженъ все для себя сдѣлать. Что за наивная аркадская мысль! Послѣ этого отчего же не предположить, что живущіе въ русскихъ лѣсахъ волки соединятся въ благоустроенное государство, заведутъ у себя сперва абсолютную монархію, потомъ конституціонную, и наконецъ, перейдутъ въ республику?"

Бѣлинскій вовсе не былъ сторонникомъ разобщенія личности съ народомъ. „Ни одинъ человѣкъ не долженъ существовать отдѣльно отъ общества" (Ib. VI, 307). Отношеніе личности къ обществу Бѣлинскій понималъ, прежде всего, какъ національно-общественный долгъ, какъ служеніе обществу. „Въ полной и здоровой натурѣ тяжело лежатъ на сердцѣ судьбы родины; всякая благородная личность глубоко сознаетъ свое кровное родство, свои кровныя связи съ отечествомъ... Живой человѣкъ носитъ въ своемъ духѣ, въ своемъ сердцѣ, въ своей крови жизнь общества: онъ болѣетъ его недугами, мучится его страданіями, цвѣтетъ его здоровьемъ, внѣ своихъ собственныхъ, своихъ личныхъ обстоятельствъ" (Ib. VI, 9, 10). Но этимъ дѣло не ограничивается. Подобно Хомякову, Бѣлинскій настойчиво проводилъ мысль о томъ, что общество „есть нѣчто живое и органическое" (Ib. VI, 9); что личность можетъ правильно развиваться только при существованіи извѣстныхъ общественныхъ условій. „Содержаніе даетъ поэту жизнь его народа" (Ib. X, 142). Даже самые великіе таланты погибаютъ, если не находятъ опоры въ обществѣ, если общество лишено соотвѣтственныхъ культурныхъ навыковъ. Бѣлинскій горячо стремился къ общественному единству. „Какъ все живое, общество должно быть органическимъ, то есть множествомъ людей, связанныхъ между собою внутренно" (Ib. X, 136). Эта связь— „общіе нравственные интересы, сходство въ понятіяхъ, равенство въ образованіи" (Ib. X, 137). Такимъ образомъ, Бѣлинскій, во взглядахъ на общество, порой довольно близко сходился съ Хомяковымъ, но въ его ученіи объ отношеніи личности къ обществу мы не найдемъ той религіозной окраски, которая особенно характерна для Хомякова. На-

противъ того, религіозно-философскія идеи Бѣлинскаго побуждали его и въ развитой личности видѣть своего рода „обособленіе," подобно тому, какъ человѣкъ—обособленіе и въ тоже время высшее проявленіе природы. „Законъ бытія таковъ, что высшее необходимо заключаетъ въ себѣ нисшее" (Ib. VI, 7). Геній обладаетъ всѣмъ лучшимъ, что имѣетъ общество, но въ то же время онъ-нѣчто высшее, онъ особый любимецъ неба (ср. Ib. VI, 337).

§ 8. Хомяковъ и Чаадаевъ.

Славянофилы не были единственными представителями религіозныхъ теченій среди современнаго имъ русскаго общества. Весьма интересный и своеобразный религіозный типъ представляетъ Чаадаевъ. Подобно Хомякову, въ міросозерцаніи Чаадаева религіозныя идеи занимали господствующее положеніе. Еще во время допроса по дѣлу декабристовъ обратили вниманіе на то, что „большая часть книгъ“ Чаадаева „касается религіи“ (Сочиненія и письма П. Я. Чаадаева. Подъ редакціей М. Гершензона М. 1913, I, 70). Всѣ мысли, всѣ стремленія Чаадаева, какъ писателя, сводились къ религіи. „Намъ слѣдуетъ прежде всего оживить свою вѣру всѣми возможными способами, и дать себѣ истинно-христіанскій импульсъ“ (Ib. II, 121 M. 1914). „Я только одно непрестанно говорю, только и дѣлаю, что повторяю, что все стремится къ одной цѣли, и что эта цѣль есть Царство Божіе“ (Ib. II, 198). Подобно Хомякову Чаадаевъ считалъ, что религія—важнѣйшій историческій факторъ. Христіанство на Западѣ„ было принципомъ, подъ вліяніемъ котораго тамъ все развернулось и созрѣло“ (Ib. I, 192). Землю русскую воспитали святые наставники (Ib. I, 297). „Въ нашемъ обществѣ не существовало никакого другого нравственнаго начала, кромѣ религіозной идеи, такъ что ей одной обязанъ нашъ народъ своимъ историческимъ воспитаніемъ, и ей должно быть приписано все, что у насъ есть,—доброе, какъ и злое“ (Ib. II, 261).

Герценъ считалъ весьма важной хронологической датой въ исторіи славянофильства 1836 годъ, когда было напечатано знаменитое письмо Чаадаева (Соч. Герцена, „Былое и Думы“). Можетъ быть, это письмо сыграло извѣстную роль въ дифференціаціи московскаго общества, но на Хомякова оно едва ли могло произвести особо сильное впечатлѣніе. Прежде всего, письмо Чаадаева было написано не въ 1836 году, а „тому назадъ шесть лѣтъ“ (Чаадаевъ I, 195) и, навѣрное, было знакомо Хомякову задолго до своего напечатанія. Во вторыхъ, нельзя сомнѣваться, что большинство общества возмущалось не столько выводами Чаадаева, которые онъ впослѣдствіи значительно смягчилъ, сколько самымъ фактомъ рѣзкой критики Россіи Что же касается Хомякова, то

обличительная смѣлость Чаадаева могла ему только нравиться. Наконецъ, взгляды Чаадаева далеко не всегда были противоположны взглядамъ Хомякова. На современное состояніе русскаго общества, на современную русскую образованность оба они смотрѣли очень пессимистично. „Одинокіе въ мірѣ, мы ничего не дали міру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи въ массу идей человѣческихъ, ничѣмъ не содѣйствовали прогрессу человѣческаго разума, и все, что намъ досталось отъ этого прогресса, мы исказили. Съ первой минуты нашего общественнаго существованія мы ничего не сдѣлали для общаго блага людей; ни одна полезная мысль не родилась на безплодной почвѣ нашей родины; ни одна великая истина не выпла изъ нашей среды; мы не дали себѣ труда ничего выдумать сами, а изъ того, что выдумали другіе, мы перенимали только обманчивую внѣшность и безполезную роскошь. Странное дѣло: даже въ мірѣ науки, обнимающемъ все, наша исторія ни къ чему не примыкаетъ, ничего не уясняетъ, ничего не доказываетъ“ (Ib. II, 117). Такъ писалъ Чаадаевъ. Вотъ нѣсколько цитатъ изъ Хомякова: „мы еще не пріобрѣли права на собственное мышленіе, или если пріобрѣли, то мало имъ воспользовались“ (I, 11). Мы не лишены внѣшняго лоска образованности. „Чего бы, кажется, не ожидать отъ такого остроумія, отъ такого мысленнаго богатства? Какихъ великихъ открытій въ наукѣ, какихъ чудныхъ приложеній въ жизни, какихъ быстрыхъ шаговъ впередъ для цѣлой массы народа и для всего человѣчества? А что же выходитъ на повѣрку? Всѣ эти познанія, вся эта умственная живость остаются безъ плода. Я не говорю уже, что они безплодны до сихъ поръ для человѣчества, безплодны для народа, которому они совершенно чужды, но они остались безплодны для самой науки. Въ этомъ мы можемъ и должны сознаться съ смиреннымъ убѣжденіемъ. Весь этотъ блескъ ума едва ли выдумалъ порядочную мышеловку“ (I, 34).—Какъ и Хомяковъ, Чаадаевъ сожалѣлъ о томъ, что у насъ „нѣтъ традицій“ (Чаадаевъ II, 109). Благодаря этому, мы не можемъ сносно организовать свою идейную жизнь, даже тѣ изъ насъ, которые обладаютъ неоспоримыми личными преимуществами (Ib. 110). Хомяковъ иронизировалъ надъ нашими, какъ онъ говорилъ, „колонистскими“ отношеніями къ русской жизни, надъ нашими путешественниками, которые не находятъ дѣла на родинѣ и порхаютъ, подобно голубкамъ, по Западной Европы. Путешественникъ „смотритъ на чужую жизнь, но живетъ самъ по себѣ, самъ для себя; онъ проходитъ по обществу, но онъ не членъ общества; онъ двигается между народами, но не принадлежитъ ни къ одному. Онъ принимаетъ впечатлѣнія, онъ наслаждается всѣмъ, что удобно, или добро, или прекрасно,—но самъ онъ не внушаетъ сочувствія и не трудится въ общемъ дѣлѣ, безпрестанно совершаемомъ всѣми около него“ (I, 6). „Мы всѣ, пи-

шетъ Чаадаевъ, имѣемъ видъ путешественниковъ. Ни у кого нѣтъ опредѣленной сферы существованія, ни для чего не выработано хорошихъ привычекъ, ни для чего нѣтъ правилъ; нѣтъ даже домашняго очага; нѣтъ ничего, что привязывало бы, что пробуждало бы въ васъ симпатію или любовь, ничего прочнаго, ничего постояннаго; все протекаетъ, все уходитъ, не оставляя слѣда ни внѣ, ни внутри васъ. Въ своихъ домахъ мы какъ будто на постоѣ, въ семьѣ имѣемъ видъ чужестранцевъ, въ городахъ кажемся кочевниками, и даже больше, нежели тѣ кочевники, которые пасутъ свои стада въ нашихъ степяхъ, ибо они сильнѣе привязаны къ своимъ пустынямъ, чѣмъ мы къ нашимъ городамъ" (Чаадаевъ II, 110). Чаадаевъ, какъ и Хомяковъ, требовалъ отъ нашего общества серьезной умственной работы. Онъ жаловался на нашу культуру, всецѣло основанную на заимствованіи и подражаніи (Ib. II, 113). Бѣда въ томъ, что мы воспринимаемъ всегда „лишь готовыя идеи" (Ib. II, 113). „Мы растемъ, но не созрѣваемъ; движемся впередъ, но по кривой линіи, т. е. по такой, которая не ведетъ къ цѣли. Мы подобны тѣмъ дѣтямъ, которыхъ не пріучили мыслить самостоятельно; въ періодъ зрѣлости у нихъ не оказывается ничего своего" (Ib. II, 113). Хомяковъ понималъ подъ отсутствіемъ традиціи главнымъ образомъ отсутствіе органической связи личности съ народомъ, съ его настоящимъ и прошлымъ; Чаадаевъ—отсутствіе органической связи съ развитіемъ человѣчества. Мы обособлены „странной судьбой отъ всемірнаго движенія человѣчества, мы также ничего не восприняли и изъ преемственныхъ идей человѣческаго рода. Между тѣмъ именно на этихъ идеяхъ основывается жизнь народовъ; изъ этихъ идей вытекаетъ ихъ будущее, исходитъ ихъ нравственное развитіе" (Ib. II, 112). Однако, и Чаадаевъ сѣтовалъ на отсутствіе единства личности и народа, или на то, что общество у насъ не дѣйствуетъ могущественно на отдѣльныя личности. „Сравните сами и скажите, много ли мы находимъ у себя въ повседневномъ обиходѣ элементарныхъ идей, которыми могли бы съ грѣхомъ пополамъ руководствоваться въ жизни? И замѣтьте, здѣсь идетъ рѣчь не о пріобрѣтеніи знаній и не о чтеніи, не о чемъ либо касающемся литературы или науки, а просто о взаимномъ общеніи умовъ, о тѣхъ идеяхъ, которыя овладѣваютъ ребенкомъ въ колыбели, окружаютъ его среди дѣтскихъ игръ и передаются ему съ ласкою матери, которыя въ видѣ различныхъ чувствъ проникаютъ до мозга его костей вмѣстѣ съ воздухомъ, которымъ онъ дышетъ, и создаютъ его нравственное существо еще раньше, чѣмъ онъ вступаетъ въ свѣтъ и общество" (Ib. II, 114). Изъ сказаннаго, надѣюсь, ясно, что Чаадаевъ апперцепировалъ жизнь русской интеллигенціи почти такъ же, какъ Хомяковъ. Такимъ образомъ, уже въ первомъ письмѣ Чаадаева были мысли и настроенія, весьма тѣсно сближавшія его съ Хомяковымъ. Правда, въ своемъ первомъ письмѣ Чаадаевъ говоритъ, что у

насъ нѣтъ не только настоящаго, но и „прошедшаго и будущаго“ (Ib. II, 111); однако впослѣдствіи отъ этой мысли онъ отказался. Не менѣе славянофиловъ Чаадаевъ горячо увѣровалъ въ великое будущее Россіи. „Придетъ день, когда мы станемъ умственнымъ средоточіемъ Европы, какъ мы уже сейчасъ являемся ея политическимъ средоточіемъ“ (Ib. II, 201). „У меня есть глубокое убѣжденіе, что мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціальнаго порядка, завершить большую часть идей, возникшихъ въ старыхъ обществахъ, отвѣтить на важнѣйшіе вопросы, какіе занимаютъ человѣчество“ (Ib. II, 227). Говоря такъ, я вовсе не хочу сказать, чтобы Чаадаевъ былъ единомышленникомъ Хомякова. Чаадаевъ неоднократно высмѣивалъ славянофиловъ, обвиняя ихъ главнымъ образомъ въ національной гордости (Ib. I, 281, 297 и др.). Въ общемъ, онъ смотрѣлъ на славянофильство, какъ на реакцію просвѣщенію и называлъ его возвратнымъ направленіемъ. „Больше не нужно Запада, надо разрушить созданіе Петра Великаго, надо снова уйти въ пустыню“ (Ib. II, 223). „У насъ совершается настоящій переворотъ въ національной мысли, страстная реакція противъ просвѣщенія, противъ идей Запада,—противъ того просвѣщенія и тѣхъ идей, которыя сдѣлали насъ тѣмъ, что мы есть, и плодомъ которыхъ является эта самая реакція, толкающая насъ теперь противъ нихъ. Но на этотъ разъ толчекъ исходитъ не сверху. Напротивъ, въ высшихъ слояхъ общества память нашего державнаго преобразователя, говорятъ, никогда не почиталась болѣе, чѣмъ теперь. Итакъ, починъ всецѣло принадлежитъ странѣ“ (II, 223). Разница между Чаадаевымъ и Хомяковымъ, дѣйствительно, весьма значительна. Хомяковъ считалъ величайшимъ нашимъ счастьемъ то, что мы православны; Чаадаевъ одно время склонялся къ мысли о томъ, что это—наше величайшее несчастье, источникъ всѣхъ нашихъ бѣдъ. „Повинуясь нашей злой судьбѣ, мы обратились къ жалкой, глубоко презираемой этими народами Византіи за тѣмъ нравственнымъ уставомъ, который долженъ былъ лечь въ основу нашего воспитанія. Волею одного честолюбца эта семья народовъ только что была отторгнута отъ всемірнаго братства, и мы восприняли, слѣдовательно, идею, искаженную человѣческою страстью“ (Ib. II, 118). Впослѣдствіи Чаадаевъ призналъ кое-что доброе и въ православіи, но все же онъ былъ далекъ отъ мысли придавать православію абсолютное значеніе. Православіе и католичество „два полюса христіанской сферы, вращающейся вокругъ оси своей безусловной истины, своей дѣйствительной истины“ (Ib. II, 244).

Главное отличіе между Хомяковымъ и Чаадаевымъ сводится къ особенностямъ ихъ религіознаго сознанія. Для Хомякова христіанство есть прежде всего жизнь о Христѣ, внутреннее единеніе съ Нимъ, для Чаадаева—знаніе Христа. У Чаадаева проглядываетъ го-

ловное, разсудочное отношеніе къ христіанству, словомъ такое отношеніе, которое Хомяковъ считалъ „внѣшнимъ.“ Христіанство для Чаадаева „наука жизни и смерти“ (Ib. I, 153). Правда Чаадаевъ писалъ, что „одно только око Христіанской любви видитъ ясно: въ этомъ заключена вся философія Христіанства“ (Ib. I, 159); но самую любовь онъ опредѣляетъ не какъ чувство, или настроеніе, даже не какъ направленіе воли, а какъ мысль. „Любовь христіанская: разсудокъ безъ эгоизма.—Разсудокъ, отказавшійся отъ способности все относить къ себѣ“ (Ib. I, 151). Разсудочно увѣряетъ себя Чаадаевъ въ величіи человѣка: „Скажемъ себѣ въ минуты унынія: можемъ ли быть несчастны, жалки, мы, созданные по образу и подобію Божію?“ (Ib.I, 155). Хомяковъ былъ глубоко убѣжденъ, что всякая христіанская истина согласна съ требованіями нашего разума и чувства. Но если Хомяковъ доказывалъ это, то не столько для себя, сколько для другихъ. Иное дѣло—Чаадаевъ. „Повсюду мое стремленіе направлено на то, писалъ онъ, чтобы согласовать разумъ съ откровенными истинами“ (Ib. II, 87). Чаадаевъ почти отождествлялъ вѣру съ покорностью. „Правильно организованный разумъ стремится къ покорности, къ вѣрѣ, такъ точно какъ дурно организованный отталкиваетъ всякую вѣру, противится всякой покорности“ (Ib. I, 151). Хомяковъ писалъ: „Церковь—авторитетъ, сказалъ Гизо въ одномъ изъ замѣчательнѣйшихъ своихъ сочиненій; а одинъ изъ его критиковъ, приводя эти слова, подтверждаетъ ихъ; при этомъ ни тотъ, ни другой не подозрѣваютъ, сколько въ нихъ неправды и богохульства. Бѣдный римлянинъ! Бѣдный протестантъ! Нѣтъ: церковь не авторитетъ, какъ не авторитетъ Богъ, не авторитетъ Христосъ; ибо авторитетъ есть нѣчто для насъ внѣшнее. Не авторитетъ, говорю я, а истина и въ то же время жизнь христіанина, внутренняя жизнь его“ (Хомяковъ II, 53). По Хомякову истина ввѣрена взаимной любви, по Чаадаеву—покорности. „Глубокое чувство, сердечное вѣдѣніе путей Божіихъ, происходящія отъ безмѣрной покорности къ изъявленіямъ Его верховной власти, одни могутъ указать“ Его (Чаадаевъ I, 146). При такихъ взглядахъ Чаадаева на вѣру становятся понятны его симпатіи къ католицизму. Самъ Чаадаевъ не принималъ католичества и, повидимому, не совѣтовалъ принимать другимъ даже въ періодъ написанія своего перваго письма (Гершензонъ, „Жизнь и мышленіе“ Чаадаева); но его душа тосковала по тому видимому единству, которое имѣютъ католики въ лицѣ папы. Что за бѣда, если ни священное писаніе, ни священное преданіе не даютъ основаній для признанія особой папской власти. Вѣдь нуженъ же людямъ внѣшній знакъ ихъ единства (по Хомякову кумиръ или фетишъ). „Истина должна быть видимо, такъ сказать, осязательно закрѣплена, чтобы царство духа могло устоять на землѣ“ (Чаадаевъ II, 149, 150), а безъ этого, пожалуй, не устоитъ, не смотря на слова

Спасителя о томъ, что врата ада не одолѣютъ церковь. Слѣдовательно, папство вытекаетъ изъ самаго духа христіанства, и да здравствуетъ папство. „Допустимъ даже, что папство—человѣческое учрежденіе, какимъ его хотѣли бы представить, — если только явленіе такихъ размѣровъ можетъ быть дѣломъ рукъ человѣческихъ, — но оно существеннымъ образомъ вытекаетъ изъ самаго духа христіанства: это—видимый знакъ единства, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ виду происшедшаго раздѣленія — и символъ возсоединенія. На этомъ основаніи какъ не признать за нимъ верховной власти надъ всѣми христіанскими обществами?“ (Ib. II, 151). Мысль Чаадаева ясна. Хотя самъ онъ, повидимому, твердо увѣренъ, что папство—учрежденіе Божественное, но онъ высказываетъ свое „допустимъ,“ не какъ невозможное, а какъ законное настроеніе своего слушателя: если вы и не считаете папство учрежденіемъ Божественнымъ, все равно признавайте его, ибо оно полезно и нужно. Хомяковъ возмущался стремленіемъ католиковъ къ условному единенію, къ уніи, а не къ единству. Чаадаеву, навѣрное, эта мысль была очень по сердцу.

Сказаннымъ, надѣюсь, довольно ясно опредѣляется наиболѣе существенная разница между религіознымъ сознаніемъ Чаадаева и Хомякова. Слѣдуетъ еще отмѣтить, что и на отдѣльные вопросы они смотрѣли порой діаметрально-противоположно. Хомяковъ и въ религіозномъ и въ національно-культурномъ отношеніи придавалъ чрезвычайно важное значеніе народу. По Чаадаеву народныя массы пассивны: „Народныя массы подчинены извѣстнымъ силамъ, стоящимъ вверху общества Онѣ не думаютъ сами; среди нихъ есть извѣстное число мыслителей, которые думаютъ за нихъ, сообщаютъ импульсъ коллективному разуму народа и двигаютъ его впередъ“ (Ib. II, 116). Хомяковъ считалъ, что христіанскій законъ былъ „вполнѣ признанъ древней Русью“ (I, 240). Чаадаевъ почти тоже утверждалъ относительно Запада. „Несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущія европейскому міру въ его современной формѣ, нельзя отрицать, что царство Божіе до извѣстной степени осуществлено въ немъ, ибо онъ содержитъ въ себѣ начало безконечнаго развитія и обладаетъ въ зародышахъ и элементахъ всѣмъ, что необходимо для его окончательнаго водворенія на землѣ“ (Чаадаевъ II, 123). Хомяковъ воспѣвалъ гимнъ церкви, Чаадаевъ — папству. Папство „централизуетъ христіанскія идеи, сближаетъ ихъ между собою, напоминаетъ даже тѣмъ, кто отвергъ идею единства, объ этомъ высшемъ принципѣ ихъ вѣры, — и всегда, въ силу этого своего божественнаго призванія, величаво паритъ надъ міромъ матеріальныхъ интересовъ. Какъ бы мало вниманія ни удѣляли ему съ виду въ настоящее время, но пусть случилось бы невозможное и папство исчезло бы съ лица земли, вы увидите, въ какое смятеніе придутъ всѣ религіозныя

общины, когда этотъ живой памятникъ исторіи великой общины не будетъ стоять передъ ихъ глазами. Они повсюду будутъ искать его тогда, это видимое единство, которымъ они такъ мало дорожатъ теперь, но его нигдѣ не окажется" (Ib. II, 151). Приблизительно такую же мысль высказалъ Хомяковъ относительно церкви. Въ одномъ мѣстѣ онъ писалъ, что если бы мы, православные, стали „опускаться въ топь раціонализма и его утилитарныхъ ученій", то, можетъ быть, сами католики и протестанты „остановили бы насъ:" „они почувствовали бы, что, отложившишь отъ Царя Церкви, мы тѣмъ самымъ лишили бы все человѣчество наслѣдія въ славнѣйшемъ изъ его упованій и похитили бы у него навсегда самую возможность вѣры" (II, 121).

Гершензонъ считаетъ, что міровоззрѣніе Чаадаева „аскетично по существу" („Жизнь и мышленіе" Чаадаева 94). Съ этимъ, на мой взглядъ, нельзя согласиться. Во взглядахъ Чаадаева на религію сильно выступаетъ эпикурейскій, гедонистическій элементъ. Правда, онъ отвергаетъ то счастье, „какого желаетъ большая часть людей," и которое состоитъ въ *исканіи* „богатства, почестей, славы" (Чаадаевъ I, 147). Но потому ли онъ отвергаетъ ихъ, что къ этому счастью не лежитъ его душа, или, по крайней мѣрѣ, онъ считаетъ нужнымъ переселить свое грѣховное влеченіе? Едва ли такъ. Чаадаевъ пишетъ: древніе учили, что счастливъ мудрецъ, но „что такое ихъ мудрый?—Дерзкій глупецъ, нечувствительный ко всему при немъ совершающемуся, восхищенный собою и всѣми своими поступками. Въ этомъ не разнятся ни Эпикуръ, ни Зенонъ. Человѣкъ не умѣлъ создать себѣ инаго идеала вышней мудрости. Какое же неизмѣримое пространство между этой холодной, вялой, неподвижной сухой философіей и тою, которая говоритъ намъ: Царствія Божія ищите, и все прочее вамъ дано будетъ!—Что можетъ быть простѣе урока, заключеннаго въ этихъ словахъ нашего Спасителя? Не ищите благъ для самихъ себя, говорятъ они намъ; ищите для другихъ; тогда неминуемо будутъ они и вашимъ удѣломъ; безъ домоганій вашихъ найдутъ они васъ; счастіе частное не заключено ли въ счастіи общемъ? Прочь страсти!—прочь, безпокойныя волненія себялюбія! Живши для другихъ, живешь вполнѣ для себя: вотъ истинное счастіе, единственно возможное, другаго нѣтъ. Доброжелательство, неизмѣримая любовь къ ближнимъ, вотъ что украшаетъ жизнь истиннымъ благополучіемъ" (Ib. I, 147, 148). Мысль Чаадаева ясна: не ищи земного счастья и будешь счастливъ на землѣ. Правда, онъ отрекается отъ страстей самолюбія, но все же пишетъ, что тогда блага будутъ вашимъ удѣломъ. Странная мысль. Неужели Чаадаевъ думалъ, что если я буду заботиться о матеріальномъ благѣ другихъ, то Спаситель и мнѣ обѣщаетъ матеріальныя блага. Да, думалъ. Такъ выходитъ изъ цитированныхъ словъ Чаадаева. Если бы кому-нибудь показа-

лось, что я дѣлаю неправильный выводъ изъ мысли Чаадаева, то вотъ его собственныя слова: „Утѣхи жизни, которыхъ единственно ищутъ другіе народы, достаются также“ на долю христіанскихъ народовъ, „согласно слову Спасителя: Ищите же прежде... “(Ib. II, 146). Только при большомъ внутреннемъ уклонѣ въ сторону эпикуреизма возможно такое толкованіе словъ Спасителя. Кому не ясно, что Евангеліе обѣщаетъ своимъ послѣдователямъ не земныя утѣхи, а земныя скорби.

§ 9. Хомяковъ и „Маякъ".—Заключеніе.

Въ статьѣ „Отвѣтъ Москвитянину" Бѣлинскій писалъ, что „Маякъ" былъ „самымъ послѣдовательнымъ органомъ славянофильства". „Онъ больше славянофилъ", чѣмъ сами славянофилы. Съ внѣшней стороны между ними, дѣйствительно, было много общаго. „Маякъ" носитъ ярко выраженный религіозный и національстическій характеръ. Еще въ предисловіи къ журналу указывалось, что „лучшимъ украшеніемъ" его „будутъ статьи, пропитанныя религіознымъ чувствомъ, здравою, прямо русскою философіею" („Маякъ" 1840 г. часть 1, стр. XI). Въ первомъ выпускѣ „Маяка" его редакторъ и главный сотрудникъ, Бурачекъ, въ статьѣ „Искусство читать книги про себя" спрашивалъ читателя: „для чего вы существуете"? и такъ отвѣчалъ: „Здѣшняя жизнь—школа: въ этой школѣ человѣкъ долженъ образоваться, просвѣтиться, сдѣлаться изъ дикаго воспитаннымъ, лучшимъ, и перейти на вѣчную службу въ лучшій міръ Божій" (Ib. 71, 72). Опредѣляя такъ цѣль человѣческой жизни, „Маякъ" оцѣнивалъ всѣ жизненныя явленія съ строго религіозной точки зрѣнія. „Коль скоро литература должна быть служба Богу въ лицѣ человѣчества, то спрашиваю, какую услугу принесетъ человѣчеству портретъ такого героя", какъ Печоринъ, писалъ Бурачекъ (Ib. стр. 217). „Корень всѣхъ общественныхъ и частныхъ золъ" Бурачекъ видитъ въ недостаткѣ Богопознанія (1840 г. гл. IV, стр. 12). Рука объ руку съ религіозными идеями Маяка стоятъ его идеи національныя. Указывая, что „наша литература—помертвѣлый трупъ", такъ какъ „ей недостаетъ истинной, т. е. Божественной жизни", Маякъ проводитъ мысль, что наша литература не приходится „всѣмъ по вкусу" не только по этой причинѣ, но и потому, что общество „не видитъ въ ней (литературѣ) себя", потому что „въ ней нѣтъ его народности" (Ib. гл. IV, стр. 184—185). „Философія, религія и народность суть три неслитные и нераздѣльные элементы жизни и дыханія человѣчества" (Ib. 208). „Народность есть проявленіе правъ и дарованій Божіихъ народу и у каждаго народа своимъ образомъ. Народъ счастливъ, пока раститъ свою жизнь въ предѣлахъ своей народности. Народъ слабѣетъ и падаетъ, когда, забывая и презирая свои, увлекается чуждыми стихіями народности, ему несродными, не ему предназначенными" (Ib. 1841 г. ч. 17, гл. 4, стр. 20).

Но и національныя и религіозныя идеи „Маяка" весьма существенно отличались отъ идей Хомякова. Главное отличіе національныхъ идей сводилось, какъ мнѣ кажется, къ тому, что у „Маяка" са-

мое отрицательное отношеніе къ западу, самые рѣзкіе отзывы о нашей литературѣ или интеллигенціи, соединялись съ національной гордостью, съ національнымъ самопревозношеніемъ. На страницахъ „Маяка“ встрѣчаются даже такія слова: у русскаго народа „способность пониманія и дарованія духа:—ангельскія, практическія. Любовь всеобъемлющая, не-злобивая, готовая и враговъ прощать, терпѣніе—неистощимое, самоотверженіе—на все готовое“ (1845 г. т. XXIII, новыя книги, стр. 8) Ничего подобнаго у Хомякова мы не находимъ. Правда, и онъ восхвалялъ „русскія начала“, но эти восхваленія у него сопровождались смиреннымъ и жгучимъ чувствомъ скорби по поводу несовершенства всей русской жизни, не одной только интеллигентной ея части. Національное чувство Хомякова сопровождалось не только уваженіемъ, но и особой симпатіей къ другимъ народамъ, въ частности къ Западной Европѣ. Видно, что онъ любилъ западно-европейскую жизнь, цѣнилъ ея хорошія стороны, сострадалъ ея несовершенствамъ.

„Маякъ“ не былъ противникомъ науки, образованія. Напротивъ того, онъ часто упрекалъ наше общество за умственную лѣнь, за отсутствіе любви къ серьезному труду; но на Западъ онъ смотрѣлъ почти какъ на сознательную злую волю. Сравнивая Россію съ Западомъ, онъ отдавалъ ей явное предпочтеніе, и не только потому, что мы обладаемъ православіемъ, но и потому, что мы нравственно чище Запада. Западъ образованнѣе насъ „въ вязкѣ блондовъ“, „въ развлеченіяхъ и услажденіяхъ жизни, въ желѣзныхъ дорогахъ, операхъ, въ роскоши?—Пожалуй; но въ любви къ Богу, въ добродѣтели, въ семейности, въ сердечной, духовной образованности, что безконечно важнѣе и труднѣе—Русскіе всегда были и есть выше Запада“ („Маякъ“ 1843 г. т. VII, критика, стр. 29, 30). Мнѣ представляется абсолютно невозможнымъ, чтобы подобную фразу сказалъ Хомяковъ.

Что касается религіознаго міросозерцанія редактора „Маяка“, Бурачка, то и оно весьма существенно отличалось отъ религіозныхъ идей Хомякова. Съ формальной стороны религіозный элементъ „Маяка“ отличался отъ религіознаго элемента въ сочиненіяхъ Хомякова уже тѣмъ, что проповѣдь Хомякова носила главнымъ образомъ богословско-догматическій или, если можно такъ выразиться, богословско-соціальный характеръ. Хомяковъ, строго говоря, излагалъ лишь ученіе о церкви, будучи глубоко убѣжденъ, что одной идеи церкви достаточно, чтобы озарить небеснымъ свѣтомъ и перестроить всю частную и общественную жизнь. Религіозный элементъ „Маяка“ заключался частью въ обличеніи современной культуры, особенно литературы, съ точки зрѣнія религіозныхъ идей, частью въ непосредственной моральной проповѣди, въ призывахъ къ исправленію. Съ идейной стороны, разница между религіознымъ настроеніемъ Бурачка и Хомякова проявляется во многомъ. Насколько свѣтло и жизнерадостно міросозерцаніе Хомякова, настолько глубокой грустью вѣетъ отъ словъ Бурачка.

Для Хомякова характерна сыновняя любовь къ Богу, радость о Господѣ; для Бурачка—призывъ къ борьбѣ съ грѣховной волей, призывъ къ покаянію. Хомяковъ проповѣдуетъ религіозную свободу, Бурачекъ—необходимость подчиненія. Но наиболѣе интересна разница между Бурачкомъ и Хомяковымъ въ ихъ отношеніи къ современной культурѣ. Къ мнѣніямъ „Маяка“ часто относились и относятся съ пренебрежительной усмѣшкой. Это едва ли справедливо. Нельзя отрицать оригинальнаго ума Бурачка. Тѣмъ болѣе ему нельзя отказать въ искреннемъ и глубокомъ религіозномъ чувствѣ. Какъ и Хомяковъ, Бурачекъ былъ проникнутъ истинно-христіанской идеей: онъ сознавалъ, что всѣ сферы нашей жизни должны быть одушевлены христіанствомъ. Не видя осуществленія своего идеала, онъ глубоко скорбѣлъ, ѣдко и желчно обличалъ своихъ современниковъ. Матеріалъ представлялся самый обширный. Искренняя ревность Бурачка о Богѣ внѣ сомнѣнія; но обличалъ онъ слишкомъ прямолинейно. Все, что не соотвѣтствовало христіанскимъ принципамъ, даже буквѣ христіанскаго ученія, все, на чемъ лежалъ покровъ язычества, онъ безусловно отвергалъ. Такимъ путемъ Бурачекъ доходилъ до отрицанія почти всей русской литературы. Пушкинъ получалъ эпитетъ мишурника, Сумароковъ назывался „нашъ великій“, Бороздинѣ отдавалось предпочтеніе предъ Байрономъ (ib. 1843 г. т. VII, критика, 32; 1841 г. часть XVII, критика, 52; 40 г. гл. IV, 29). Въ концѣ концовъ, въ литературѣ Бурачекъ цѣнилъ только патріотическіе и религіозные элементы. Иначе относился къ современной жизни Хомяковъ. Не менѣе Бурачка былъ онъ проникнутъ стремленіемъ христіанизировать жизнь, но это стремленіе не мѣшало Хомякова внутренняго, сердечнаго сочувствія съ современной ему культурой. Происходило это, какъ мнѣ кажется, отъ того, что Хомяковъ живо ощущалъ, что въ глубинѣ души современнаго человѣка лежитъ много неясныхъ и неразвитыхъ религіозно-нравственныхъ задатковъ. Пусть Жоржъ-Зандъ выставила безнравственную теорію о бракѣ, но въ самомъ генезисѣ этой теоріи лежитъ здоровое нравственное чувство, принявшее лишь уродливыя формы вслѣдствіе несчастныхъ историческихъ причинъ. Настанетъ время, прояснится религіозное сознаніе и исчезнутъ ереси христіанскаго чувства (III, 258).

Терминологія „Маяка“ порой весьма сходна съ терминологіей славянофиловъ. Подобно славянофиламъ, „Маякъ“ мечталъ о русской наукѣ (1841, ч. 17, гл. IV, 24) и говорилъ, что источникомъ „нашего безплодія и мишурности въ дѣлахъ слова“ (43 г. т. VII, критика, 30) является наше ученичество предъ Западомъ, наше невниманіе къ русской народности, „уклоненіе отъ родныхъ стихій Русской народности и паденіе въ стихіи Запада“,—ибо мы заимствовали отъ Запада не только науки и художества, но и „тамошнюю падшую духовность и литературную жизнь“ (ib. стр. 30). Однако въ эти слова „Маякъ“ вкладывалъ существенно отличный отъ Хомякова смыслъ.

Вообще, сколько позволяютъ судить мои знанія, Хомяковъ отличался отъ современныхъ ему русскихъ мыслителей (не славянофиловъ) главнымъ образомъ своимъ религіознымъ міросозерцаніемъ. Глубокій интересъ къ религіи рѣзко отдѣлялъ Хомякова отъ большинства русской интеллигенціи. Особенностями своего религіознаго сознанія Хомяковъ отличался отъ другихъ религіозно-настроенныхъ писателей. Это понятно. Хомяковъ говорилъ, что „у насъ интересъ религіозный преобладаетъ надъ всѣмъ“ (II, 41). Можно оспаривать утвержденіе Хомякова съ фактической стороны, но нельзя отрицать, что у самого Хомякова религіозный интересъ былъ преобладающимъ.

Хомяковъ, какъ мыслитель, можетъ быть причисленъ къ „людямъ сороковыхъ годовъ“. Хотя болѣе важныя его сочиненія относятся къ 50-мъ годамъ, однако въ нихъ онъ проводилъ не новыя мысли, а развивалъ старыя, высказанныя еще въ сороковые годы. Въ сороковые годы у насъ интересовались не столько фактомъ, сколько смысломъ факта, идеей. Хомяковъ, повидимому, обладалъ очень обширными фактическими знаніями, но и онъ былъ по преимуществу отвлеченнымъ мыслителемъ. Хомяковъ говорилъ сравнительно ясно и опредѣленно тогда, когда вращался въ области „началъ“, отчасти въ области историческихъ фактовъ. Когда же онъ сходилъ въ сферу публицистики, въ сферу реальныхъ фактовъ, или современныхъ жизненныхъ отношеній, его мысль обнаруживала значительное колебаніе (ср. выше, стр. 79—81). Систематическая провѣрка идей Хомякова въ ихъ отношеніи къ факту еще ждетъ своихъ изслѣдователей; но можно предполагать, что фактическія неточности—одна изъ слабыхъ сторонъ сочиненій Хомякова. Нѣкоторыя фактическія указанія Хомякова едва ли нуждаются въ особо тщательномъ опроверженіи, когда онъ, напр., говоритъ, что „во всей россійской имперіи не найдется купца, мѣщанина или крестьянина, который, услышавъ“ сужденіе о томъ, что русскій царь—глава русской церкви, „не принялъ бы его за злую насмѣшку“ (II, 35). Скорѣй можно ожидать, что подобный вопросъ поставитъ втупикъ не только огромное большинство простого народа, но и интеллигенціи, въ томъ числѣ многихъ лицъ, получившихъ спеціальное богословское образованіе. По крайней мѣрѣ, у послѣднихъ этотъ вопросъ вызвалъ бы далеко не тождественные отвѣты.

Мнѣ кажется, однако, что фактическія ошибки не всегда лишаютъ идеи Хомякова ихъ значенія. Допустимъ, будетъ доказано, что Хомяковъ неправильно смотрѣлъ на общину; что община не является благодѣтельнымъ соціально-воспитательнымъ факторомъ, а, напротивъ того, задерживаетъ экономическое и духовное развитіе крестьянъ. Все же мысли Хомякова объ общинѣ представятъ большой интересъ, какъ призывъ строить соціальную жизнь по принципамъ любви и братскаго единенія.—Несомнѣнно, что нѣкоторые элементы, которые Хомяковъ считалъ принадлежностью католичества и протестантства, встрѣчаются также у православныхъ. Весьма возможно, что въ своихъ сужденіяхъ о католичествѣ и протестантствѣ Хомяковъ во многомъ заблуждался. Но, независимо отъ фактическихъ ошибокъ въ сужденіяхъ объ инославныхъ исповѣданіяхъ, религіозныя идеи Хомякова представляютъ интересный „положительный“ типъ религіознаго сознанія.

Вопросъ о церковности ученія Хомякова, или о соотвѣтствіи его богословскихъ идей ученію православной церкви, до сихъ поръ не можетъ считаться рѣшеннымъ, хотя отдѣльныя сужденія объ этомъ высказывались неоднократно (ср. Завитневичъ I, 35 и др.) [1]).

На необходимости церковной критики идей Хомякова особенно настаиваетъ проф. Флоренскій. Уже упоминавшаяся мною статья-рецензія о. Флоренскаго (см. выше, стр. 76), несмотря на свой сравнительно незначительный объемъ, безспорно принадлежитъ къ самымъ интереснымъ работамъ о Хомяковѣ. Если ея авторъ продолжитъ свое изслѣдованіе, то мы, вѣроятно, значительно приблизимся къ рѣшенію

---

[1]) Въ 1900 г. въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ были напечатаны „Замѣчанія А. В. Горскаго на богословскія сочиненія А. С. Хомякова“ (Б. В. 1900 г. № 11. Изъ архива А. В. Горскаго, стр. 516—543). Прот. А. В. Горскій считалъ несомнѣннымъ, „что глубокимъ воззрѣніемъ на предметы христіанской вѣры“ Хомяковъ „обязанъ весьма обширному, продолжительному и добросовѣстному изученію Слова Божія и писаній отеческихъ, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоенію истины Христовой сердцемъ и жизнію. Тѣмъ не менѣе должно согласиться, что въ изложеніи мыслей автора значительное вліяніе принимала и перерабатывающая, своеобразно все измѣняющая и подъ вліяніемъ философіи увлекающаяся нѣкоторыми своими идеями сила собственнаго его разсужденія“. Такимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ прот. Горскій находилъ несоотвѣтствіе между ученіемъ Хомякова и ученіемъ Православной Церкви. „Замѣчанія“ не представляютъ законченнаго изслѣдованія и, въ дошедшемъ до насъ видѣ, конечно, не предназначались ихъ авторомъ для печати. Несомнѣнно, что при дальнѣйшемъ, болѣе внимательномъ изученіи, прот. Горскій отказался бы отъ значительной части своихъ возраженій или, по крайней мѣрѣ, существенно измѣнилъ ихъ формулировку. Дошедшія до насъ возраженія прот. Горскаго нерѣдко являются результатомъ недоразумѣнія. Выписавъ слова Хомякова изъ его „Опыта катихизическаго изложенія“: „Всякій, ищущій доказательствъ церковной истины, тѣмъ самымъ или показываетъ свое сомнѣніе и исключаетъ себя изъ Церкви или даетъ себѣ видъ сомнѣвающагося“ (II, 7),—прот. Горскій говоритъ, будто Хомяковъ отрицаетъ „всякіе способы удостовѣренія въ Церковной истинѣ, какъ по-

вопроса о томъ, „благословитъ ли Церковь освятить эту постройку“ (богословскія идеи Хомякова) „въ храмъ, поставить въ ней св. престолъ, помазать стѣны ея св. мѵромъ и водрузить на ней св. крестъ, или же ей, этой стройкѣ, такъ и суждено оставаться благороднымъ, но не священнымъ, зданіемъ“ (Б. В. 1916 г. № 7, 8, стр. 523, 524).

Не всѣ мысли проф. Флоренскаго представляются мнѣ вполнѣ правильными.

Въ богословскихъ идеяхъ Хомякова проф. Флоренскій видитъ извѣстный уклонъ въ сторону протестантизма или имманентизма. Вглядываясь „болѣе внимательно въ собственныя теоріи Хомякова, мы, къ скорбному удивленію своему, открываемъ въ нихъ тотъ же духъ имманентизма, который составляетъ существо протестантизма, хотя и въ неизмѣримо усовершенствованномъ видѣ“ (ib. 535); при чемъ подъ имманентизмомъ проф. Флоренскій понимаетъ „замыселъ человѣчества изъ себя, внѣ и помимо Бога, возсоздать изъ ничего всякую реальность и въ особенности реальность святыни,—возсоздать во всѣхъ смыслахъ, начиная отъ построенія понятій и кончая духовною реальностію“ (ib. 534). Имманентизмъ—„человѣкоутвержденіе, человѣкобожіе“ (ib. 534).

Въ Запискахъ о всемірной исторіи Хомяковъ различаетъ иранскія и кушитскія религіи. Проф. Флоренскій пишетъ: „Иранство“, которое, для Хомякова, почти синонимично христіанству и Церкви, на самомъ дѣлѣ, по характернымъ чертамъ своимъ, весьма напоминаетъ протестантское самоутвержденіе человѣческаго „я“ и, во всякомъ случаѣ, не ближе къ православію, чѣмъ „Кушитство“, въ которомъ Хомяковъ карикатурно представилъ многія черты онтологизма“ (ib. 535).

казывающіе сомнѣніе и призывающіе къ участію разумъ“. Между тѣмъ, въ первой полемической брошюрѣ Хомяковъ вполнѣ опредѣленно говоритъ, что „всякое вѣрованіе, всякая смыслящая вѣра, есть актъ свободы и непремѣнно исходитъ изъ предварительнаго изслѣдованія“ (II, 43). Никакого противорѣчія въ словахъ Хомякова нѣтъ. Въ первомъ случаѣ онъ говоритъ о раціоналистахъ, или о тѣхъ, кто надѣется дойти до истины только „собственною силою разума“ (II, 7); во второмъ онъ говоритъ объ ищущихъ вѣры, желающихъ увѣровать въ церковь. Путемъ свободнаго изслѣдованія человѣкъ долженъ дойти до безусловной вѣры въ церковь. Такова мысль Хомякова.—Хомяковъ пишетъ: „Церковь живетъ даже на землѣ не земною, человѣческою жизнію, но жизнію Божественною и благодатною. Посему не только каждый изъ членовъ ея, но и вся она торжественно называетъ себя святою“ (II, 16). Прот. Горскій возражаетъ: „Церковь несомнѣнно есть святая, но не каждый членъ ея святъ, хотя каждый изъ нихъ званію святого причастенъ“. Ясно, что Горскій не понялъ мысли Хомякова. Вѣдь Хомяковъ говорилъ, что каждый членъ церкви называетъ церковь святою, а не себя называетъ святымъ.—Горскій полагалъ, будто „Хомяковъ утверждаетъ, что охраняетъ церковь отъ погрѣшностей не іерархія, а народъ. Это несправедливо“. Читая цитированныя слова Горскаго, можно подумать, будто Хомяковъ, говоря объ охраненіи истины, раздѣлялъ членовъ церкви на іерархію и народъ (мірянъ). На самомъ же дѣлѣ Хомяковъ писалъ, что „неизмѣняемость догмата, равно какъ и чистота обряда ввѣрены охранѣ не одной іерархіи, но всего народа

Онтологизмомъ проф. Флоренскій называетъ „пріятіе реальности отъ Бога, какъ данной, а не человѣкомъ творимой,—смиреніе и благодареніе“ (ib. 534). Онтологизмъ, противоположность имманентизму и, слѣдовательно, протестантизму, составляетъ „существо православія“(ib.534). Легко понять, что въ приведенной цитатѣ проф. Флоренскій говоритъ объ иранствѣ, какъ религіозномъ принципѣ, а не объ иранскихъ религіяхъ въ ихъ фактическомъ проявленіи (ср. выше, стр. 89—92): никто не станетъ говорить, что Хомяковъ ставилъ на одну доску христіанство съ древнимъ еврействомъ, а тѣмъ болѣе съ тѣми иранскими языческими религіями, въ которыхъ принципъ иранства былъ существенно искаженъ. Для Хомякова иранство почти синонимично истинной, богооткровенной религіи. Такъ, пожалуй, можно сказать. Но христіанство—высшая и абсолютно совершенная форма иранства, или, выражаясь словами самого Хомякова, въ христіанствѣ заключается „не только торжество ученія древне-иранскаго (основаннаго на преданіи), но еще и окончательное его развитіе“ (VI, 409),—а потому едва ли правильно утверждать, что иранство почти синонимично церкви. Какъ бы то ни было, по моему мнѣнію очевидно, что иранство представляетъ почву, весьма благопріятную для развитія онтологизма. По иранскимъ представленіямъ, Богъ—абсолютное добро и всемогущъ (VI, 46 и др.). Человѣкъ, сотворенный добрымъ, произвольно уклонился во зло, слѣдовательно обнаружилъ свою слабость (см. выше, стр. 90). При такой концепціи естественно должно развиваться не человѣкоутвержденіе, а стремленіе получить помощь отъ Бога. Совсѣмъ иное въ купитствѣ. Хомяковъ неоднократно проводитъ мысль о томъ, что

церковнаго, который есть тѣло Христово“ (II, 60). Такимъ образомъ, словомъ народъ Хомяковъ обозначалъ всѣхъ членовъ церкви, и духовенство, и мірянъ.

Приблизительно такой же характеръ носятъ почти всѣ возраженія прот. Горскаго. Какъ исключеніе, можно отмѣтить возраженіе 14-ое. См. также стр. 539.

Прот. Горскій, повидимому, считалъ, что опредѣлить церковность или антицерковность идей Хомякова легко. „Самый простой и удобный способъ для удостовѣренія въ томъ, истинно ли какое-нибудь ученіе, состоитъ въ сличеніи его съ указанными несомнѣнными свидѣтельствами истины“, т. е. съ Священнымъ Писаніемъ, Священнымъ Преданіемъ и твореніями св. отцовъ. Конечно, для церковной критики ученія Хомякова возможенъ только одинъ методъ: сопоставленіе его идей съ идеями Священнаго Писанія и вообще съ ученіемъ церкви. Но позволительно сомнѣваться въ простотѣ предлагаемаго прот. Горскимъ метода, какъ въ виду сложности богословскихъ идей Хомякова, такъ и потому, что не все въ Священномъ Писаніи для насъ вполнѣ понятно. Едва ли также справедливо причислять каждое слово св. отцовъ къ несомнѣннымъ свидѣтельствамъ истины.

Въ одномъ мѣстѣ прот. Горскій находитъ противорѣчіе между мнѣніемъ Хомякова о правѣ мірянъ на учительство и 64-мъ правиломъ 6-го Вселенскаго собора, но самый вопросъ о безусловной обязательности для всѣхъ вѣковъ церковно-дисциплинарныхъ правилъ вселенскихъ соборовъ не можетъ считаться вполнѣ рѣшеннымъ нашей богословской наукой, что видно, напр., изъ полемики архіеп. Антонія (Храповицкаго) съ проф. Барсовымъ.

иранство есть *поклоненіе*, служеніе Абсолютному Духу (ср. VI, 42, 45, 91, 93). Въ кушитствѣ, собственно говоря, поклоняться некому. Человѣкъ не имѣетъ возможности получить истину отъ Бога. На такой почвѣ при извѣстной высотѣ культуры легко можетъ развиться имманентизмъ, стремленіе создать истину изъ самого себя. Хомяковъ постоянно проводитъ мысль о томъ, что неотъемлемый признакъ иранства—свобода. Но вѣдь не всякая свобода есть уклоненіе въ сторону имманентизма. Вѣдь и православіе признаетъ, что человѣкъ обладаетъ свободой, способностью выбирать между добромъ и зломъ, хотя и не въ состояніи одними собственными силами вернуться къ добру. Иранство принимаетъ „свободную волю творящаго духа за основу всего“ (V, 252). Въ иранствѣ „свободный духъ поклоняется своему свободно-творческому источнику“ (VI, 93). Въ этихъ мысляхъ нѣтъ никакого имманентизма: онѣ говорятъ лишь объ абсолютной свободѣ Бога и относительной свободѣ человѣка. По иранскому ученію Богъ „призываетъ свое твореніе къ свободной духовной жизни“ (V, 219). Но подъ свободной духовной жизнью Хомяковъ понималъ прежде всего свободу отъ грѣха. Если Богъ призвалъ человѣка къ свободной духовной жизни, то, значитъ, эта жизнь—цѣль человѣческой жизни. Однако, въ одномъ мѣстѣ Хомяковъ называетъ цѣлью жизни человѣка—„благо нравственное“ (V, 231). Такимъ образомъ, для Хомякова благо нравственное и духовная свобода—синонимы. Въ приведенной мною выше цитатѣ (см. стр. 90) Хомяковъ очень опредѣленно проводитъ мысль о томъ, что „освобожденіе человѣка“, или „возвратъ его къ чистой разумной свободѣ“, есть возвращеніе въ безгрѣшное состояніе [1]). Въ Запискахъ о всемірной исторіи Хомяковъ не говоритъ о томъ, въ какой мѣрѣ человѣческая свобода участвуетъ въ этомъ возвращеніи, но возможность и необходимость помощи отъ Бога предполагается указанной выше концепціей иранства, а взаимоотношеніе свободы и благодати Хомяковъ выясняетъ въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ (см. выше, стр. 70, 82, 83). —Мнѣ кажется, только отдѣльныя цитаты Хомякова, взятыя внѣ контекста рѣчи, могутъ дать поводъ видѣть въ иранствѣ самоутвержденіе человѣческаго „я“. Такъ, напр., Хомяковъ указывалъ, что иранскія религіи основаны „на гордомъ [2]) самодовольствѣ духа“ (V, 208); что „внутреннее сознаніе свободы въ чело-

---

[1]) Хомяковъ неоднократно проводилъ мысль о томъ, что иранство относится враждебно къ міру вещественному. Ясно, что подъ веществомъ Хомяковъ понималъ не матерію, не видимый міръ, а чувственность, похоть, грѣхъ, или то отношеніе къ матеріи, въ которое человѣкъ сталъ послѣ грѣхопаденія. Въ одномъ мѣстѣ Хомяковъ прямо говоритъ, что змѣй призвалъ людей „къ жизни вещественной“ (V, 219).

[2]) Интересно отмѣтить, что въ Зап. о всем. ист. Хомяковъ часто употреблялъ слово гордость въ смыслѣ отвращенія отъ грѣха, или презрѣнія къ грѣху. Въ одномъ мѣстѣ „Записокъ“ Хомяковъ называетъ кушитскій принципъ сочувствія „вещественности“ *униженіемъ* духовнымъ (V, 293).

вѣкѣ отражалось и въ свободномъ характерѣ самихъ боговъ" (V, 238). Но не слѣдуетъ забывать, что эти слова Хомякова относятся къ древне-иранскимъ языческимъ религіямъ, а не къ принципу иранства въ его чистомъ видѣ. Наконецъ, не парализуются ли подобные отрывки настойчиво проводимымъ указаніемъ Хомякова, что „иранская мысль" „основывается на преданіи" (VI, 183 и др.).

Оттѣнокъ имманентизма проф. Флоренскій видитъ и въ ученіи Хомякова о церкви. „Въ то время какъ, для человѣка церковнаго, Церковь высказываетъ Истину, ибо „такъ изволися Духу Святому" и ей—*открыть* ей, независимую отъ нея, въ Богѣ сущую истину,—Хомяковская теорія Церкви оставляетъ впечатлѣніе, что постановленія всей Церкви истинны потому, что они постановленія *всей* Церкви. Важно, какъ будто, слово „*всей*", какъ если бы постановленія Церкви были не открытіемъ Истины, а *сочиненіемъ* ея,—какъ если бы Истина была имманентна человѣческому разуму, хотя бы и соборне взятому, а не трансцендентна ему и изъ своей трансцендентности открывающейся ему" (Б. В. 1916 г. № 7—8, стр. 536). Съ этимъ едва ли можно согласиться. Слово „всей" съ точки зрѣнія Хомякова, конечно, очень важно, но именно потому, что Господь установилъ соборность церкви, или такой порядокъ, благодаря которому люди удостовѣряются, истинно ли данное ученіе или нѣтъ, путемъ соборнаго согласія всѣхъ членовъ церкви (ср. выше, стр. 71). Хомяковъ очень опредѣленно говоритъ, что истина „дана" Церкви (II, 7); что символъ вѣры содержитъ тайны, „недоступныя пытливому разуму и открытыя только Самому Богу и тѣмъ, кому Богъ ихъ открываетъ" (II, 10). Такимъ образомъ, Хомяковъ отнюдь не отрицалъ, что Богъ открываетъ церкви независимую отъ нея, въ Немъ Самомъ сущую истину. Мнѣ кажется, у Хомякова нѣтъ и намека на то, что церковь сочиняетъ истину. Напротивъ того, онъ очень опредѣленно указывалъ, что „Церковь ничего не можетъ прилагать къ своимъ догматамъ" (II, 183); что „всѣ тайны вѣры были открыты Церкви Христовой отъ самаго ея основанія" (II, 235) (ср. выше, стр. 71). Правда, Хомяковъ писалъ, что въ постановленіяхъ вселенскихъ соборовъ Церковь „признавала выраженіе своей внутренней мысли" (II, 47); что церковь „обладаетъ, по существу своему, непогрѣшительнымъ познаніемъ истины" (II, 102); что Библія есть „ея же" (церкви) собственное слово" (II, 107); что „церковь постоянно обладаетъ" истиной (II, 111); что „всякое исповѣданіе" отъ церкви получаетъ „свидѣтельство своей истины" (II, 146) и т. п. Но эти слова Хомякова, по моему мнѣнію, нисколько не говорятъ противъ трансцендентности истины. Его мысли объ истинѣ, какъ внутреннемъ фактѣ церковной жизни, являются естественнымъ слѣдствіемъ взгляда Хомякова на церковь, какъ духовный организмъ. Церковь такъ тѣсно и неразрывно соединена со Христомъ, что Божественныя мысли могутъ быть отчасти названы и мыслями церкви. Но церковь земная, или общество христіанъ, знаетъ

истину настолько, насколько вдохновляется Христомъ. Человѣческій разумъ, соборне взятый, самъ по себѣ не можетъ обладать истиной уже потому, что, съ точки зрѣнія Хомякова, даже самые святые люди, даже апостолы не застрахованы отъ ошибокъ, а ясно, что сумма потенціально-ошибочныхъ мнѣній сама по себѣ не создастъ безусловной истины. Согласіе всѣхъ членовъ церкви гарантируетъ, или удостовѣряетъ, истину только потому, что Духъ Божій непрестанно вдохновляетъ Церковь, открывая истину „нравственному единству христіанскаго общества“ (II, 236), при чемъ Духъ Божій открываетъ истину, „какъ свидѣтельствуетъ исторія“, не всѣмъ христіанамъ сразу, а кому соизволитъ, „безразлично невѣждамъ и ученымъ, пастухамъ и пастырямъ душъ“ (II, 243). „Является Арій и выдаетъ свое личное безуміе за выраженіе соборной вѣры. Громче другихъ раздается, въ обличеніе ему, голосъ человѣка, немного значащаго въ общинѣ, голосъ простого діакона. Но этотъ голосъ взываетъ къ вѣрѣ всѣхъ. Онъ говоритъ: „Христіане! Войдите въ себя, испытайте ваши сердца и ваши совѣсти. Какую вѣру получили вы отъ Апостоловъ? Какую вѣру носите вы въ себѣ?“ Соборъ собирается и произноситъ свидѣтельство. Церковь судитъ и признаетъ соборъ за истинное выраженіе мысли каждаго изъ вѣрныхъ: и вѣка славятъ имя Аѳанасія, которому Богъ даровалъ слово истины, дабы онъ сдѣлался какъ бы голосомъ своихъ братьевъ“ (II, 233).

Въ связи съ этими „оттѣнками“ мысли Хомякова стоитъ, по мнѣнію проф. Флоренскаго, „Хомяковская полемика противъ романизма. Не ложное постановленіе западныхъ соборовъ, само по себѣ, какъ таковое, возмущаетъ Хомякова, а нарушеніе *единства*. И вина католиковъ, какъ будто, выходитъ не въ томъ, что они исповѣдываютъ ложный догматъ, а въ томъ, что они *не вмѣстѣ* съ Востокомъ. Тутъ преувеличивается значеніе человѣческаго согласія или несогласія и умаляется достоинство и цѣнность Истины“ (Б. В. 1916 г. № 7—8, стр. 536, 537). Хомяковъ, дѣйствительно, весьма высоко ставилъ единство (ср. выше, стр. 100, 101);—но имѣемъ ли мы право считать, что Хомяковъ преувеличивалъ значеніе единства, или согласія, въ ущербъ истинѣ? Конечно, нѣтъ. Такое утвержденіе было бы справедливо лишь въ томъ случаѣ, если бы Хомяковъ поступался истиной ради достиженія единства, или согласія. Но Хомяковъ менѣе всего заслуживаетъ подобный упрекъ. Онъ энергично и послѣдовательно боролся съ мыслью о церковной уніи, или церковномъ компромиссѣ, съ мыслью о достиженіи единства (согласія) путемъ взаимныхъ уступокъ. Въ стремленіи католиковъ и протестантовъ къ взаимному сближенію Хомяковъ видѣлъ признакъ религіознаго разложенія на Западѣ (II, 84, 85, 86). Хомяковъ неоднократно проводилъ мысль о томъ, что единство церкви не связано съ большинствомъ вѣрующихъ, а только съ ихъ согласіемъ съ истиной (II, 293, 294, 297 и др.). Теоретически Хомяковъ признавалъ возможнымъ, чтобы церковное единство сохранялось двумя

или тремя епископами (II, 176, 177). Въ богословскихъ сочиненіяхъ Хомякова замѣтна тенденція не умалять значеніе истины, а скорѣе преувеличивать его. Вспомнимъ, какъ онъ относился къ католикамъ и протестантамъ. Нарушеніе единства, дѣйствительно, возмущало Хомякова, но единства не съ людьми, а съ церковью, т. е. съ истиной.—Проф. Флоренскій, говоря о томъ, что Хомяковъ умаляетъ достоинство и цѣнность истины, ссылается, въ видѣ аргумента, на отношеніе Хомякова къ ложнымъ католическимъ догматамъ. Но предпосылка о. Флоренскаго едва ли можетъ быть признана фактически правильной. Нельзя считать, будто Хомякова не возмущали ложные догматы, какъ таковые. Развѣ безъ „возмущенія" говорилъ Хомяковъ о томъ папскомъ декретѣ, которымъ возвѣщалось „всему Христіанству и будущимъ вѣкамъ, что присноблаженная Матерь Спасителя была, отъ самаго зачатія, изъята отъ всякаго грѣха, даже первороднаго" (II, 156)? Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что въ догматѣ о непорочномъ зачатіи Хомяковъ видѣлъ извращеніе основъ христіанства. Вотъ что онъ писалъ: „Но Св. Дѣва не испытала ли общей участи человѣческаго рода, то-есть смерти?—Испытала.—А смерть не есть ли наказаніе за грѣхъ (какъ повѣдалъ Духъ Божій устами апостола?)—Видно, что нѣтъ! Въ силу папскаго декрета смерть стала независимою отъ грѣха; она стала простою случайностью въ природѣ; и затѣмъ—все Христіанство уличено во лжи" (II, 156, 157). Приблизительно также относился Хомяковъ къ ученію католиковъ о таинствахъ и о молитвѣ. Иначе относился онъ къ ученію католиковъ о св. Духѣ. Это ученіе само по себѣ дѣйствительно не возмущало Хомякова, но не потому, чтобы онъ считалъ его правильнымъ, а потому, что считалъ его порожденіемъ невѣжества. Въ Запискахъ о всемірной исторіи Хомяковъ очень опредѣленно проводитъ мысль о томъ, что только благодаря недостатку философскаго образованія западнаго духовенства могло возникнуть ученіе объ исхожденіи св. Духа отъ Отца и отъ Сына (VII, 203 и др.). Само по себѣ это ученіе не возмущало Хомякова какъ потому, что въ немъ не было ясно выраженной нравственной вины (недостатокъ образованія скорѣе можетъ вызывать сожалѣніе, чѣмъ негодованіе), такъ и потому, что само по себѣ ученіе „отъ Сына" было для церкви безопасно (II, 344). Съ развитіемъ образованія оно должно было бы исчезнуть. Однако, дѣло рѣзко измѣнилось послѣ того, какъ католики ввели Filioque въ символъ вѣры, т. е. придали своему произвольному мнѣнію значеніе догмата. Такимъ образомъ, вопреки мнѣнію о. Флоренскаго, вина католиковъ, съ точки зрѣнія Хомякова, именно въ томъ, что они исповѣдываютъ ложный догматъ, хотя и не въ томъ, что среди нихъ возникло ложное ученіе.

Среди аргументовъ, выставляемыхъ проф. Флоренскимъ для доказательства извѣстнаго уклона Хомякова въ сторону имманентизма, есть одинъ, который не можетъ вызвать возраженій въ своей

фактической основѣ. Проф. Флоренскій указываетъ на явное несочувствіе Хомякова термину пресуществленіе и явное отверженіе Хомяковымъ „періодическихъ чудесъ," напр. нетлѣнія крещенской воды. Сколько позволяетъ мнѣ судить статья проф. Флоренскаго, Хомяковъ въ своемъ мнѣніи ошибался, т. е. былъ не правъ съ православной точки зрѣнія. Но мнѣ кажется, что ошибка Хомякова была вызвана не склонностью его къ имманентизму, а находилась въ зависимости отъ одной глубоко-нравственной идеи, принадлежащей къ основнымъ богословскимъ воззрѣніямъ Хомякова. Красной нитью чрезъ всю литературную дѣятельность Хомякова проходитъ мысль о томъ, что человѣкъ долженъ служить Христу напряженіемъ всѣхъ своихъ душевныхъ силъ и во всѣхъ сферахъ своей дѣятельности. Конечно, ни крещенская вода, ни пресуществленіе св. Даровъ нисколько не препятствуютъ этому служенію; но Хомяковъ боялся, какъ бы не возникла мысль, что къ Богу можно приблизиться какими-либо внѣшними средствами внѣ нравственнаго подвига. Этой боязнью, на мой взглядъ, и объясняются крайности воззрѣній Хомякова. Изъ опасеній злоупотребленія принципа, онъ, какъ это нерѣдко бываетъ, отвергалъ и самый принципъ, по крайней мѣрѣ, несочувствовалъ ему. Тѣмъ же, по моему мнѣнію, объясняется и нѣсколько странное, на первый взглядъ, отношеніе Хомякова къ разсужденію: у меня разболѣлась голова за то, что я не пошолъ въ церковь (см. выше стр. 97, 98). Само по себѣ это разсужденіе не противорѣчило взгляду Хомякова на вѣру, какъ начало нравственное (ср. II, 124), но изъ него могло развиваться стремленіе избѣгать земныхъ несчастій или пріобрѣтать земное счастье путемъ извѣстныхъ „внѣшнихъ" дѣлъ, напр. хожденія опредѣленнаго числа разъ въ церковь. Послѣднюю же мысль Хомяковъ считалъ несомнѣнно вредной и, можетъ быть, даже не вполнѣ христіанской.

Указывая на неправильное отношеніе Хомякова къ протестантству, проф. Флоренскій писалъ: „Для Хомякова сущность протестантства *только* въ протестѣ противъ романизма, при сохраненіи, однако, основныхъ предпосылокъ и характерныхъ пріемовъ мысли этого послѣдняго. Но дозволительно сомнѣваться, такъ ли это: развитіе протестантства и его производныхъ уже *послѣ* Хомякова обнаружило съ несомнѣнностію, что въ основѣ протестантства, какъ главнаго выразителя культуры новаго времени, лежитъ гуманизмъ, человѣкоутвержденіе, человѣкобожіе—или, по терминологіи, заимствованной изъ философіи,—имманентизмъ". „Между тѣмъ, существо православія есть онтологизмъ" (Б. В. 1916 г. № 7—8 стр. 534). Хомяковъ, дѣйствительно, говорилъ, что сущность протестантства только въ протестѣ противъ романизма, и не развивалъ подробно мыслей о протестантствѣ, какъ имманентизмѣ. Но у Хомякова довольно ясно намѣчается то противопоставленіе православія и протестантства, которое

дѣлаетъ проф. Флоренскій. Разница лишь въ томъ, что зародышъ имманентизма Хомяковъ видѣлъ и въ католичествѣ. Развѣ не относится къ принципамъ имманентизма тотъ раціонализмъ, въ которомъ Хомяковъ обвинялъ и католиковъ и протестантовъ? Говоря о сотеріологіи, Хомяковъ подчеркиваетъ, что православный вопросъ сводится къ тому, „какъ Богъ совершаетъ спасеніе человѣка“ (II, 125), тогда какъ на Западѣ спрашиваютъ, „чѣмъ выслуживаетъ человѣкъ свое спасеніе“ (II, 125), ибо и „уму протестантскому всегда присуще полупелагіанство папизма, съ его ученіемъ о заслугахъ и о *собственномъ*, какъ бы самодѣльномъ, достоинствѣ святыхъ“ (II, 328). Католицизмъ удерживаетъ „личность человѣка, какъ дѣйствующую *самобытно* и получающую права внѣ благодати или, по крайней мѣрѣ, сверхъ милосердія Божіяго“ (VII, 22). Православіе же учитъ „о необходимости утраты человѣческой личности для пріобрѣтенія высшей личности въ нѣдрахъ Божества“ (VII, 22), не допуская возможности „нравственнаго совершенства внѣ Божества“ (VI, 478).

Оглавленіе.

	Стр.
Глава I. Предварительныя замѣчанія	1— 40
§ 1. Хомяковъ и кружокъ славянофиловъ	1— 9
§ 2. Сочиненія Хомякова и его міросозерцаніе	10— 20
§ 3. Изъ литературы о раннихъ славянофилахъ	21— 40
Глава II. Основная идея Хомякова	41—105
§ 4. Къ вопросу объ исходномъ пунктѣ міросозерцанія Хомякова	41— 60
§ 5. Ученіе о церкви	61— 81
§ 6. Идея церкви и другія идеи въ ученіи Хомякова . .	82—105
Глава III. Хомяковъ на фонѣ современной ему русской общественной мысли	106—134
§ 7. Хомяковъ и Бѣлинскій	106—113
§ 8. Хомяковъ и Чаадаевъ	114—121
§ 9. Хомяковъ и „Маякъ“.—Заключеніе	122—134

Важнѣйшая изъ замѣченныхъ опечатокъ:

Страница 2 19 строка сверху

напечатано:	должно быть:
28 іюля	29 іюля.